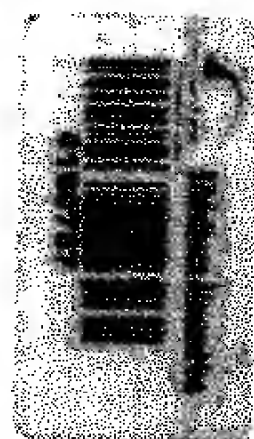


يحيى محمد

الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر

تحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم



الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر
بحث استدلائي مقارن يعني بتحديد
الموقف الشرعي للمختلف المسلم

يحيى محمد

الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر

بحث استدلالي مقارنة

يعنى بتحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم



الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر
بحث استدلالي مقارنة
بمبنى تحديد الموقف الشرعي للمعتكف المسلم

يحيى محمد

The Educated Muslem

BY:

Yehya Mohammed



LONDON - BEIRUT
Email: arabdiffusion@cyberia.net.lb.
P.o. box: 113/5752 - Beirut

First Published in 2000

ISBN: 1 84117 025 9

All rights reserved. No part of this publication
may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any
means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise,
without prior permission in writing of the publishers

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

محتويات الكتاب

١١ المقدمة
القسم الاول: الاجتهاد	
١٣ الفصل الاول: الاجتهاد: مفهومه ومراتبه وعلومه
١٥ مفهوم الاجتهاد وتطوره
٢٠ تغير مفهوم الاجتهاد واتساعه
٢٣ مفهوم الاجتهاد في الدائرة الشيعية
٢٥ تطور الاجتهاد عند الشيعة
٢٦ الاجتهاد والعامل الزمني
٢٩ الاجتهاد والدلالة الفنية بالحكم الشرعي
٣٣ مراتب الاجتهاد
٣٣ الإنجاز السني ومراتب الاجتهاد
٣٨ الإنجاز الشيعي ومراتب الاجتهاد
٤١ المعلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد
٤٥ الفصل الثاني: أدلة الاجتهاد
٤٩ أ- أدلة الاجتهاد عند السنة ومناقشتها
٤٩ الأدلة العامة على حجية الاجتهاد

٥٢	إجتهد النبي
٥٣	أدلة منع إجتهاد النبي
٥٥	أدلة جواز إجتهاد النبي
٥٥	إجتهد النبي في المصالح الدنيوية
٥٦	إجتهد النبي في الأحكام الدينية
٥٧	دليل الكتاب
٥٩	دليل الأخبار
٦١	إجتهد الصحابة
٦٣	أدلة منع إجتهاد الصحابة
٦٥	أدلة جواز إجتهاد الصحابة
٦٥	إجتهد الصحابة في حياة النبي
٩٧	إجتهد الصحابة بعد النبي
٧١	نهاية الإجتهد عند السنة
٧٧	ب - أدلة الإجتهد عند الشيعة ومناقشتها
٧٧	دليل الكتاب
٧٩	دليل الأخبار والسيرة
٧٩	الإجتهد والتوقيع والمقبولة
٨٠	الإجتهد ورواة الحديث
٨١	نفي الإجتهد عن الرواة
٨٣	الإجتهد وحديث التفريع عن الأصول
٨٤	الإجتهد وإفتاء أصحاب الأئمة
٨٤	الإجتهد وأحاديث الترجيح
٨٧	خلاصة القول

القسم الثاني : التقليد

٤٥	الفصل الثالث: التقليد وأدلته
٩١	مفهوم التقليد وتاريخ حلوله
٩٤	التقليد بين الحرمة والحلابة

٩٩	أدلة التقليد
١٠١	الأدلة السنية ومناقشتها
١٠٤	الأدلة الشيعية ومناقشتها
١٠٤	دليل الكتاب
١٠٥	دليل الأخبار
١٠٧	دليل السيرة العقلانية
١٠٩	الفصل الرابع: شروط التقليد
١١٠	أولاً: الشروط الخاصة بالمرجع ومناقشتها
١١١	أ- المرجعية وشرط الحياة
١١٣	أدلة منع تقليد الميت
١١٤	رأي الخوئي في الموضوع
١١٦	أدلة جواز تقليد الميت
١١٧	تقليد الميت والمفهوم السلفي للاجتهاد
١١٩	ب- المرجعية وشرط الأعلمية
١٢٠	مفهوم الأعلمية والخلاف حوله
١٢٣	أدلة جواز تقليد المفضل
١٢٣	١- دليل إطلاق الأدلة
١٢٥	٢- دليل سيرة المنتشرة
١٢٦	٣- دليل السيرة العقلانية
١٢٦	٤- دليل العسر والمخرج
١٢٩	أدلة وجوب تقليد الأعلم
١٢٩	١- دليل الإجماع
١٢٩	٢- دليل الأخبار
١٣١	٣- دليل العقل
١٣٣	٤- دليل السيرة العقلانية
١٣٦	٥- دليل الأصل العملي
١٣٨	ج- المرجعية وشرط الرجولة

١٤٠ رأي الخوئي في الموضوع
١٤٢ ثانياً : الشروط الخاصة بالقلد ومناقشتها
١٤٧ الفصل الخامس: شوري الإجتهاد
١٤٩ تمهيد
١٥١ الشوري في الكتاب والسنة
١٥٢ الشوري قديماً وحديثاً
١٥٧ الشيعة وشوري الإجتهاد
١٥٩ بين ولاية الفقيه وشوري الفقهاء
١٦٠ مبررات شوري الفقهاء
١٦٥ الشوري ونظام المرجعية التخصصية

القسم الثالث: النظر

١٦٨ الفصل السادس: الفقه وطريقة النظر
١٧٠ ما هي طريقة النظر
١٧٣ الاتجاه السني وطريقة النظر
١٧٥ النظر وعواقب سد باب الاجتهاد
١٧٥ ١ - الالتزام في اطار المذاهب الأربعة
١٧٧ ٢ - الالتزام في اطار المذهب الواحد
١٧٩ الاتجاهات المطالبة بالنظر
١٨٥ الاتجاه الشيعي وطريقة النظر
١٨٩ المثقف وطريقة النظر
١٩١ أدلة طريقة النظر
١٨٢ ١ - الدليل الشرعي
١٩٣ ٢ - دليل العقل أو الأقرية
١٩٥ ٣ - الدليل المنطقي
١٩٨ ٤ - دليل البناء العقلائي
١٩٩ مراتب طريقة النظر

١٩٩	أ- المرتبة التفصيلية
٢٠٠	ب- المرتبة الإجمالية
٢٠٣	أهمية النظر على الصعيد الجماعي والأمة
٢٠٣	١- النظر وتقنين الأحكام
٢٠٤	٢- المزاجية بين الشورى والنظر
٢٠٥	أخيراً
٢٠٧	الفصل السابع : العقيدة وطريقة النظر
٢٠٩	الاجتهاد والتقليد في العقائد
٢١٣	التكليف بالعقائد والنزعات المتساهلة
٢١٤	التخاطة والتبرئة
٢١٥	التخاطة والتكفير
٢١٧	العوام ومشكلة التكليف
٢١٨	سن البلوغ ومشكلة التكليف
٢٢١	العوام وطريقة النظر
٢٢٧	خاتمة : المثقف والمهمة المعرفية الثانية
٢٣١	المصادر

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس من شك أن واقعنا المعاصر يشهد أزمة في الوسط الثقافي تخص العلاقة الشرعية بين المفتي والمقلد . فالمثقف الملتزم قد لا يجد مساعداً في إتباع المفتي في بعض الأمور ، للشك في صحة فتواه وصدقها ، وقد يتبعه إضطراراً لظنه بأنه متعبد بذلك حتى لو لم يكن مقتنعاً بالأمر ، مما يجعل العلاقة بينهما علاقة إضطراب وتزلزل . فعقل المقلد في واد ، وسلوكه في واد آخر . وقد تشتد هذه الأزمة أو تخف تبعاً لوعي المثقف وظروفه الخاصة .

وحيث أن هذا المشكل متعلق بالبحث الفقهي من حيث رسمه لطبيعة العلاقة بين المجتهد والعامي ؛ لذا فقد طرحنا الموضوع من هذه الزاوية ، الأمر الذي كلفنا البحث في قضايا الاجتهاد والتقليد بالقدر الذي له مساس وقرب من القضية التي نستهدفها ، وهي التنظير للحد الوسط الذي يقع بين مرتبتي الاجتهاد والتقليد ، والذي أطلقنا عليه بـ «طريقة النظر» . فهي — بحسب ما نراه — الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحل مشكلة العلاقة بين المثقف والمجتهد ، ومن ثم القضاء على ما يعترضهما من أزمة كتلك التي أشرنا إليها .

وقد إعتدنا في كل ما طرحناه على الأساليب التقليدية المتعارف عليها في الأدلة والمناقشة . كذلك إنفتحنا على كلا الإتجاهين السني والشيعة وتعاملنا معهما تعاملأً جوائياً بحسب الشروط الأصولية التي يرتضيها كل منهما .

هكذا فهذه الدراسة تخاطب فئتين من الناس ؛ المختصين والمثقفين . فهي تخاطب المختصين لأجل إقناعهم بذلك التنظير وفق نفس المبتنيات التي أسسوا فيها طروحاتهم الإستدلالية للمقضايا الفقهية . كما أنها تخاطب المثقفين الملتزمين لتنبههم على السلوك الصحيح الذي ينبغي أن يتخذوه وفق قناعاتهم وما تراه عقولهم .

فلعل ذلك يساهم مساهمة جادة للنهوض بالامة من حيث جعل عقول المتقفين لها دورها الفاعل في التأثير على مجريات الحياة في القضايا التي لها اساس بالحياة الدينية .

يحيى محمد
ليدزس بريطانيا
١٩٩٦/٢/١٨

القسم الأول

الاجتهاد

الفصل الأول

الإجتهاد: مفهومه ومراتبه وعلومه

مفهوم الاجتهاد وتطوره، بداية التنظير

يمكن القول أن هناك تطورات عديدة حدثت لمفهوم الاجتهاد منذ بداية تأسيسه التنظيري إلى يومنا هذا . ففي البداية لم يكن معنى الاجتهاد يخرج عن القياس أو ما يقابله من الممارسات الاجتهادية الأخرى التي وضعت لأجل تحديد أحكام القضايا غير المنصوص فيها ؛ مثل الاستحسان والمصالح المرسله وما على شاكلتها ، وبالتالي فإن مفهومه لم يكن دالاً على بذل الجهد لاستنباط الأحكام من النص وفي النص ذاته ، كما هو واضح عند المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من المذاهب التي كانت سائدة آنذاك . فقد جُذِّدَ الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع ، وبالتالي فإن موقعه كان في نفس القائمة التي تضم المصادر الأساسية للإستنباط ، كالكتاب والسنة والإجماع . مما يعني أن آلية إستنباط الأحكام من المصادر الثلاثة لم تفهم بأنها من الاجتهاد . فالاجتهاد لم يصح إلا مع عدم وجدان الحكم الشرعي من المصادر الأئمة الذكر .

فمن الناحية المبدئية أن الدلالة التي تمنحها المصادر الثلاثة هي الققطع والبيان أو ما يرد إلى ذلك من ظنون مؤسسة على البيان ذاته ، كحجية خبر الواحد ، بينما لا يفيد الاجتهاد إلا الظن والرأي . وعليه كان العمل به من موقع الإضطرار طالما ليس هناك حكم للنص أو الإجماع على الواقعة^(١) . فالاجتهاد «إنما يباح للمضطر كما تباح الميتة والدم عند الضرورة»^(٢) «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم»^(٣) . لهذا كان السلف الأوائل يتحفظون من الفتوى^(٤) ، وكان العديد منهم لا يحرم ولا يحلل

(١) أنظر بهذا الصدد ما جاء في رسالة الشافعي وهو يحدد مفهوم الاجتهاد في قبال المصادر الأخرى ، ومنها قوله : «ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والتحرر موجود» . الرسالة ، ص ٥٩٩ . كذلك : ابن القيم الجوزية : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ .

(٢) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ .

(٣) فقد قال البراء : «لقد رأيت ثلاثمائة من أصحاب بدر ما فهم من أحد الا وهو يحب ان يكفيه صاحبه الفتيا» .

وقال سفيان بن عيينه وسحنون بن سعيد : أجرا الناس على «الفتيا اقلهم علماً» .

الابنص صريح ، وانما يقول أكره واستحسن ، وعلى ذلك كانت سيرة مالك بن أنس الذي يعقب على مثل قوله هذا بقبس من القرآن : ﴿إِنْ نَظُنُّ الْآخِثَاتِ ، وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ الجاثية / ٣٢^(٤) . وربما كان ذلك اتباعاً لما جاء في قوله تعالى : ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً ، قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ يونس / ٥٩ ، وقوله : ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ . .﴾ النحل / ١١٦^(٥) . وعليه جاء عن مالك أنه قال : «لم يكن من أمر الناس ولا من مضي من سلفنا ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام»^(٦) . كما قال بعض السلف : «ليتق أحدكم أن يقول أحل الله كذا وحرم كذا ؛ خشية أن يقول الله له كذبت لم أحل كذا ولم أحرم كذا»^(٧) .

وقال الهيثم بن جميل : شهدت مالكا سئل من ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنين وثلاثين منها : لا أدري . وغلب ربما كان يسأل عن خمسين مسألة فلا يجيب في واحدة منها
وقال أبو نعيم : ما رأيت عالماً أكثر قولاً لا أدري من مالك بن أنس . وكان مالك يقول : «من سئل عن مسألة ، فينبغي له قيل إن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ، ثم يجيب فيها» . وقال ابن القاسم : «سمعت مالكا يقول : أتني لأفكر في مسألة منذ يضع عشرة سنة ، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن» . . .
وقال أبو حصين الأسدي : «إن أحدهم يفتي في المسألة لو عرضت على عمر لجمع لها أهل بدر» .
وقال عقبة بن مسلم : «صحب ابن عمر أربعة وثلاثين شهراً ، فكان كثيراً ما يسأل ، فيقول : لا أدري !» .
وقال ابن أبي ليلى : أدركت مائة وعشرين من الاتصار من أصحاب رسول الله (ص) يسأل أحدهم عن المسألة ، فيردعها إلى هذا ، وهذا إلى هذا ، حتى ترجع إلى الأول ، وما منهم من أحد يحدث بحديث ، أو يسأل عن شيء إلا وده أخاه لو كناه ؟
وقال عطاء بن السائب : أدركت أقواماً إن كان أحدهم يسأل عن شيء ، فيتكلم وأنه ليرعد .
وكان سعيد بن المسيب لا يكاد يفتي ، ولا يقول إلا قال : اللهم سلمني ، وسلم مني .
(لاحظ التصور السابق في : الخرائي ، أحمد بن حمدان الحنبلي : صفة الفتوى والفتي والمستفتي ، ص ٧ - ١٠ . كذلك : القرطبي ، يوسف : الصحوة الإسلامية بين الجسود والتطرف ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ . وموسوعة الفقه الإسلامي ، ج ٧ ، ص ١٧٥ وما بعدها) .

(٤) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص ٤٠٧ .

(٥) وجاء في صحيح مسلم في رواية عن النبي (ص) أنه إذا أمر أميراً على جيش أو صوة ومن معه ، ومن ذلك جاء في وصيته : «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك فانك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا» (ابن القيم : أحكام أهل الذمة ، ج ١ ، ص ٥٤ - ٥٥ . والشطي ، محمد أمين : القول السديد في كشف حقيقة التقليد ، ص ٦٨) . وعلى شاكلة هذا الحديث ما روي عن عمر بن الخطاب ، وأدري أبو يوسف عن أبيه ، قال : «أنا كتاب عمر ونحن بخلافين : وفيه قوله : «وإذا حاصرت حصناً فأرادوك أن تنزلوا على حكم الله ، فلا تنزلوا فانكم لا تدرون أتصيبونهم حكم الله أم لا ، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم اقضوا بعد فهم بما شتم» (أبو يوسف : الخراج ، ص ١٩٤ و ٢٠٥) .

(٦) القول السديد في كشف حقيقة التقليد ، ص ٦٩ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٦٩ . كذلك : موسوعة الفقه الإسلامي ، ج ١٧ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ . لهذا قال بعض العلماء في التكرار للذين يحملون ويحرمون تقليداً لأقوال أئمتهم ما نصه : «الذين يقولون من الجهلة المقلدين : هذا حلال وهذا حرام وهذا

هكذا إن الفقهاء الأوائل لم يُقحموا «الاجتهاد» في دائرة النص ، خصوصاً وانهم أخذوا على عاتقهم مبدأ عدم التكثير في السؤال وتشقيق النصوص ، وهو مبدأ طالما أكدت عليه بعض المرويات النبوية^(٨) ، وجرت عليه سيرة الصحابة كما يطلعنا عن ذلك ابن عباس في قوله : ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله (ص) ما سأله إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن ، منهن : يسألونك عن الشهر الحرام . . الخ^(٩) . لهذا قال بعض السلف وهو يخاطب معاصريه : انكم تسألون عن أشياء ما كنا نسأل عنها ، وتنقرون عن أشياء ما كنا ننقر عنها ، وتسألون عن أشياء ما أدري ما هي . وعن عمر بن اسحاق انه قال : لمن أدركت من أصحاب رسول الله (ص) أكثر ممن سبقني منهم فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم^(١٠) . وقال مالك : أدركت اهل هذا البلد وما عندهم علم غير الكتاب والسنة ، فاذا نزلت نازلة جمع الامير لها من حضر من العلماء فما اتفقوا عليه انقله ، وانتم تكثرون المسائل وقد كرهها رسول الله^(١١) .

على هذا فقد كان السلف الأوائل يخشون الكثرة في السؤال وهم يدركون ما يترتب عليها من زج النص في حياثل الاجتهاد . حتى جاء عن الكثير من العلماء قولهم : التكثير من السؤال في المسائل الفقهية هو تكلف وتنطع فيما لم ينزل ، وقد كان السلف يكرهون ذلك ويرونه من التكلف^(١٢)

* * *

إن أول صورة منظرية وصلتنا عن مبدأ الاجتهاد الفقهي هي تلك التي رسمها مؤسس علم الأصول الشافعي (المتوفي سنة ٢٠٤ هـ) . فهو يرادف بين الاجتهاد والقياس ، في الوقت الذي لا يجد لهذا الاجتهاد أو القياس أساساً منصوباً عليه من قبل الشرع ، لهذا فهو يثير تساؤلاً بهذا الشأن ليسجيب عليه فيقول : «فمن أين قلت يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا

حكم الله ، ظناً منهم أن أقوال الامام الذي قلدهم تقوم مقام الكتاب والسنة وتفتي عنهما ، وأن ترك الكتاب والسنة والاكتفاء بأقوال من قلدهم أسلم لدينه . أصبتهم ظلمات الجهل المتركمة عن الحقائق حتى صاروا يقولون هذا . فهم كما ترى ، مع أن الامام الذي قلدهم ، ما كان يتجبرأ على مثل الذي تجبرأوا عليه ، لأن علمه بمنه من ذلك» (القول السديد ، ص ٧) .

(٨) انظر مثلاً في صحيح البخاري باب «ما يكره من كثرة السؤال» ، وقد جاء فيه ما روي عن النبي (ص) : «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسأله» (المسئلات) ، محمد بن حنبل : فتح الباري ج ١٢ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٩) اعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧١ و القروطي : جامع أحكام القرآن ، ج ٦ ، ص ٣٣٣ . والمكي ، محمد علي المالكي : تهذيب الفروق ، ج ١ ، ص ١٨٠ .

(١٠) الدهلوي ، ولي الله : رسالة الانصاف ، ص ٢ . وحجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٤١ .

(١١) الجامع للقرطبي ، ج ٦ ، ص ٣٣٢ .

(١٢) الجامع ، ج ٦ ، ص ٣٣٢ .

سنة ولا إجماع؟ ألبالقياس نص خبر لازم؟ قلتُ: لو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نص كتاب (هذا حكم الله)، وفي كل ما كان نص السنة (هذا حكم رسول الله)، ولم نقل له قياس. قال: فما القياس؟ أهو الإجتهد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما إسمان لمعنى واحد... (١٣).

لكن الشافعي مع ذلك يستدل على صحة الإجتهد جملة بصورة غير مباشرة من النص، فيتساءل ليجيب قائلاً: «أفتجد تجويز ما قلت من الإجتهد، فتذكره؟ قلتُ نعم استدلالاً بقول الله: (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره). قال: فما (شطره)؟ قلت: تلقاء... فاعلم يحيط أن من توجه تلقاء المسجد الحرام من نأت داره عنه على صواب بالإجتهد للتوجه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كُلف التوجه إليه، وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه، وقد يرى دلائل يعرفها فيتوجه بقدر ما يعرفه، ويعرف غيره دلائل غيرها بقدر ما يعرف وإن اختلف توجههما... (١٤).

هكذا نفهم أن الشافعي لا يرد الإجتهد أو القياس إلى النص مباشرة، وهو في طريقته في الاستدلال عليه يستند إلى القياس ذاته، وبالتالي فإنه يصادر على المطلوب. حيث كيف يصح له أن يستدل على القياس من خلال فهم طلب التوجه إلى المسجد الحرام في الآية لولا أنه قاس هذه القضية على غيرها.

مهما يكن فقد كثر الجدل حول مسند القياس وغيره من موارد الإجتهد الأخرى. وموقف الشافعي بهذا الخصوص ربما لا يختلف عما ينسب إلى مواقف المذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفي والمالكي والحنبلي)، خاصة إننا نجد مبدأ الإجتهد يُذكر في قائمة هي نفسها التي يُذكر فيها النص كمصدر للتشريع. فاتباع المذاهب الأربعة الذين يعملون على طريقة الإجتهد فيما لا نص فيه، حينما يعددون مصادر التشريع فإنهم يضعون أنواع الإجتهد مع أنواع النص وملحقاته جنباً إلى جنب، رغم أنهم يميزون بينهما من حيث الرتبة والدرجة.

فالقرافي المالكي يُحصى في كتابه (تنقيح الأصول) أصول مذهب مالك ويعدددها كالآتي: القرآن والسنة والإجماع، وإجماع أهل المدينة وقول الصحابي، والقياس والمصالح المرسلة والعرف والعادات والإستحسان وسد الذرائع والإستصحاب^(١٥).

كما أن الشاطبي في كتابه (الموافقات) حاول أن يرد أدلة المذهب المالكي إلى أربعة: جامعاً

(١٣) الرسالة، ص ٤٧٦-٤٧٧.

(١٤) المصدر السابق، ص ٤٨٧-٤٨٨.

(١٥) أبو زهرة: مالك، دار الفكر العربي، ص ٢٧٦.

فيها النص والاجتهاد معاً . فهو يرى أن هذه الأدلة عبارة عن الكتاب والسنة والإجماع والرأي ، معتقداً أن مالكا كان يرى أن «السنة» متضمنة لكل من عمل أهل المدينة وقول الصحابي ، وأن لفظة «الرأي» تتضمن كلاً من المصالح المرسلة والإستحسان والإستصحاب وسد الذرائع والعادات^(١٦) .

وأيضاً فإن الطوفي الحنبلي يحصي الأدلة بين العلماء عموماً فيجدها لا تزيد على تسعة عشر دليلاً ، وهي كل من النص والاجتهاد معاً^(١٧) .

كل ذلك يتسق مع الفهم الخاص للاجتهاد من كونه ليس مستلهماً مباشرة من النص ولا أنه موضوع بخصوص فهمه بالذات بل بالعرض . فهذا هو حال المرحلة الزمنية التي كانت تضم عصر أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها .

(١٦) المصدر السابق ، حاشية ص ٢٧٦ .

(١٧) الأدلة التي يذكرها الطوفي هي : الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والإستصحاب والبراعة الأصلية والعوائد أو العادات والإستفراء وسد الذرائع والإستدلال والإستحسان والأخذ بالأخف والمعصية وإجماع أهل الكوفة وإجماع المعتزلة وإجماع الخلفاء الأربعة . (الطوفي : رسالة في رعاية المصلحة ، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خلاف ، ص ١٠٩-١١٠) .

تغير مفهوم الاجتهاد واتساعه

من الواضح أنه مع مرور الزمن أخذ مفهوم الاجتهاد يتسع ويتغير . فمن جهة ظهرت هناك محاولات للاستدلال بالنص على قضايا الاجتهاد ، خاصة القياس منه ، في الوقت الذي أخذ هذا المفهوم يكسب سعة أكبر ليشمل حالة الاجتهاد في النص ، دون أن يبقى حبيساً وموقوفاً على ما لا نص فيه كما عهد عليه في السابق . فقد شاع الاستدلال على جواز العمل بالاجتهاد بدعوى الإجماع وذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتضمن عدم الممانعة من العمل به حين عدم توفر النص ، كما هو الحال في حديث معاذ بن جبل^(١٨) ، فضلاً عن سيرة الصحابة والخلفاء الراشدين وبعض أقوالهم المفيدة لهذا الغرض ، مثلما يُنقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب على ما سنعرف .

أما من حيث إتساع مفهوم الاجتهاد وتعبيره عما يتعلق بفهم النص دون الإقتصار على الوقائع غير المنصوص فيها ؛ فهذا ما نجد لدى العلماء المتأخرين ، كما هو واضح مما يقوله أبو الحسين البصري (المتوفي سنة ٤٣٦ هـ) : «وأعلم أن الفقهاء يعدّون من مسائل الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالتية في الوضوء والترتيب وأن (الواو) للترتيب أو للجمع . . .»^(١٩) . كذلك ما يصرح به البعض من أن الاجتهاد عبارة عن «بذل الجهد وغاية الوسع إما في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، وإما في تطبيقها»^(٢٠) . وأيضاً ما يقوله أبو إسحاق الشيرازي من أن الاجتهاد هو «بذل الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي عن هو من أهله»^(٢١) . وكذا ما يصرح به الغزالي في كتابه (المستصفى) بأنه «بذل المجهود وسعه

(١٨) يبدو أن الشافعي لم يعرّف على حديث معاذ باعتباره مرسلاً ، إذ المرسل ليس بحجة عنده كما نصّ الأمدّي . (انظر :

الأمدّي ، سيف الدين علي : الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٢٩٦) .

(١٩) البصري ، أبو الحسين : المعتمد في أصول الفقه ، ص ٧٦٦ .

(٢٠) أبو زهرة : الغزالي الفقيه ، بحث منشور في : أبو حامد الغزالي ، في الذكرى الثوبى التاسعة ليلاده ، ص ٥٦١ . كذلك :

تاريخ الملعب الاسلامى ، ص ٣٢١ .

(٢١) الشيرازي ، أبو إسحاق : شرح النعم ، ج ٢ ، ص ١٠٤٣ .

في طلب العلم بأحكام الشريعة»^(٢٢). بل أكثر من ذلك أن هذا الإمام لم يعتبر دائرة الاجتهاد خارجة عن دائرة النص، بدلالة أنه يعد أصول الأدلة أربعة هي الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل والإستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع^(٢٣). ومثل ذلك وقبله نجد تعريف الاجتهاد عند ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ) مقيداً بما هو منصوص باعتباره ينكر قضايا الاجتهاد فيما لا نص فيه. إذ يعرفه بأنه «بلوغ الغاية وإستفاد الجهد في المواضع التي يرجى وجوده فيها في طلب الحق فمصيب موفق أو محروم»^(٢٤). وعلى هذه التوتيرة ظهر مفهوم الاجتهاد لدى المتأخرين التابعين من أمثال الأملدي والبيضاوي والفتوحي والشنقيطي ومحب الله بن عبد الشكور وعلاء الدين البخاري وغيرهم^(٢٥). وبعضهم أمده إلى ساحة العقلية مثلما هو الحال مع الشيخ أبي محمد السالمي (المتوفى سنة ١٣٣٢ هـ) الذي يعرفه بأنه «استفراغ الفقيه الوسع في استحصال حادثة بشرع أو عقل، وانما قلت كذلك ليشمل العقلية فان فيها الاجتهاد ايضاً»^(٢٦). هكذا يلاحظ أن معظم تعاريف الاجتهاد كالتى ذكرناها نجعل موضوعها الأساس هو النص وليس قضايا ما لا نص فيه. فشتان بين المفهوم القديم للاجتهاد كما حدده الشافعي وبين ما استحدثه الأتباع فيما بعد. إذ كان التحديد الأول ينحصر في حدود «الإنتاج المعرفي» الخاص بالاجتهاد فيما لا نص فيه، بينما شمل التحديد الأخير مجال «فهم النص أو الخطاب» ووضع تفاوتاً بيناً بين الفهم والشريعة

(٢٢) الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٢٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٠ و ٢١٧-٢١٨.

(٢٤) انظر لابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، ج ١، ص ٤٥، ج ٥، ص ١٢٦ وما بعدها. والخطي، ج ١، ص ٦٠.

(٢٥) انظر بهذا الصدد: الأملدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٩٦. والأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين: فوائدها رحمتها بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٦٢. والمرعي، حسن أحمد: الاجتهاد في

الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الأول)، ص ١٢-١٣.

(٢٦) السالمي، عبد الله بن حميد: مشارق أنوار العقول، ص ٧٠.

مفهوم الاجتهاد في الدائرة الشيعية

أما في الدائرة الشيعية فالمقرر مبدئياً هو أن الاجتهاد لا يعبر عن كونه عبارة عن إنتاج معرفي كما في القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، بل هو عبارة عن فهم النص طبقاً لشروطه الخارجية والداخلية ، أي شروط السند والمتن ، حيث وُضع الاجتهاد أساساً لهذه الاعتبارات ؛ من حيث أنه يعني إفراغ الجهد والوسع لاستنباط الحكم من النصوص ، كما تقرر صراحة لدى المحقق الحلي (المتوفي سنة ٦٧٦ هـ أو ٧٢٦ هـ) (٢٧) ، مما يعبر عن إمتداد لما آل إليه النظر السني . وبالفعل يعترف بعض المعاصرين من فقهاء الشيعة من أنه بعد أن كسب مفهوم الاجتهاد معنىً جديداً لدى السنة كما عند الغزالي (المتوفي سنة ٥٠٥ هـ) وأخذ الاستعمال بمعنى الرأي والقياس يقل ويضعف منذ ذلك الحين ليتجه أكثر إلى المهادنة العلمية في طلب الأحكام ؛ فإن «بعد هذا التحول والإنقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها إلى فقه الشيعة أيضاً» (٢٨) .

إلا أن مفهوم الاجتهاد في الدائرة الشيعية لا يعطي مدلول الإمتداد لما آل إليه النظر السني فحسب ، وإنما هناك جانب الانفصال عنه في الوقت نفسه . فقد كانت آلية استنباط الحكم من النص مقررة منذ بداية التنظير لدى الاتجاه الشيعي ، بالرغم من وجود تحفظ على لفظة (الاجتهاد) ، حيث في تلك الفترة كان هذا الاصطلاح حاملاً للمعنى الذي يتعامل به الاتجاه السني ، كمرادف للقياس وما على شاكلته ، والذي يخص القضايا غير المنصوص فيها .

(٢٧) يقول المحقق الحلي بهذا الصدد : إن الاجتهاد هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية ، وهذا الإختيار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع إجتهداً على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوصني الأكثر سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد . فإن قيل : يلزم . على هذا . أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد . قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إيهام من حيث أن القياس من جملة الاجتهاد فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس . (الحلي ، نجم الدين جعفر بن الحسن : معارج الأصول ، ص ١٧٩-١٨٠ . كذلك : المصدر ، محمد باقر : المعالم الجديدة للأصول ، ص ٢٦) .

(٢٨) مطهرى ، مرتضى : مبدأ الاجتهاد في الإسلام ، ص ٢٤ .

لهذا كانت عبارات المنظرين من قدماء الشيعة تفوح برفض الاجتهاد وتحريم العمل به ، كما هو الحال عند المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي^(٢٩) .

لكن مع ذلك فهناك إختلاف فيما تفضي إليه آلية فهم النص في عملية إستنباط الحكم الشرعي . فبعض العلماء يعتقد بأن هذه الآلية تفضي إلى القطع أو العلم ، بما يجعل التطابق بين الفهم والخطاب تامة ، كما هو الحال مع رأي الشريف المرتضى وابن اديس الحلبي وابن زهرة والمحدث محمد أمين الإسترابادي وأتباعه^(٣٠) . بل لا يستبعد القول ان هذا هو مسلك جميع المتقدمين من الامامية حتى مجيء المحقق الحلبي او ابن اخته الملقب بالعلامة الحلبي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين .

ويؤيده أن الامدي الشافعي (المتوفي سنة ٦٣١هـ) كان يضع الامامية ضمن الاتجاهات التي لا ترى للمخطئ في الاجتهاد عذراً يسامح عليه ، بتبرير مفاده انه ما من مسألة الا والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع ، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق ، وهو الرأي المنسوب الى بعض المعتزلة مثل بشر المريسي وابن عثية وأبي بكر الاصم ، كذلك نفاة القياس كالظاهرية والامامية^(٣١) .

لكن على خلافهم ذهب الاتجاه العام من الشيعة ، كما هو الحال مع المتأخرين ، حيث تقرر بأن آلية الفهم غالباً ما تفضي إلى الظن بالحكم الشرعي ، وبالتالي فهم لا يمانعون من الإقرار بوجود خلخلة واسعة في علاقة التطابق بين الفهم والخطاب .

(٢٩) انظر بهذا الصدد المصادر التالية : رسائل الشريف المرتضى ، ج ١ ، ص ٧ . كذلك : المرتضى : الإختصار ، ص ٢٧ . الطوسي ، أبو جعفر : تهذيب الأصول في علم الكلام ، ص ٣٥٤ . كذلك الطوسي : عدة الأصول ، ج ١ ، ص ٣٩ . أما الشيخ المفيد فله كتاب بعنوان (التفويض على ابن جنيد في إجتهد الرأي) .

(٣٠) لم نذكر الشيخ أبا جعفر الطوسي (المتوفي سنة ٤٦٠هـ) مع هؤلاء رغم ما نقل عنه أنه يصرح في كتابه (عدة الأصول) بأنه لا يجيز العمل بالاجتهاد ولا بالظن في الشريعة ، وكثيراً ما يقول في كتابه (التهذيب) حين يتعرض لتأويل الأخبار ولا يعمل بها : «هذا من أخبار الأحاد التي لا تفيد علماً ولا عملاً» . انظر : العاملي ، الحر : وسائل الشيعة ج ٢٠ ، ص ٦٤-٦٥ . والسبب في إغفالنا لذكر الطوسي إنما يعود إلى نصوصه الأخرى الدالة على جواز العمل بالظن ، حتى أن الشيخ الأنصاري يعتبر بعض كلامه الوارد في (عدة الأصول) : «فيه ما يشير إلى دليل الإسناد الذي مال إليه الكثير من المتأخرين» (انظر : الأنصاري ، مرتضى : فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ١٥٠ . عدة الأصول ، ج ١ ، ص ٣٣٨ وما بعدها) . لذلك لا يستبعد أن تكون نصوصه في هذا المجال داخلة ضمن ما عُرِف به من كثرة التناقضات في الرأي . (تحليل القاري بشأن ما لوحظ على الشيخ من تلك التناقضات في المصادر التالية : البحراني ، يومئذ : لؤلؤة البحرين ، ص ٢٩٧-٢٩٨ . والكركي ، حسن بن شهاب الدين العاملي : هداية الأبرار ، ص ١٣٦ . وأخواتساري ، محمد باقر : روضات الجنات ، ج ٦ ، ص ٢١٧-٢١٨ و ٢٤٥-٢٤٦) .

(٣١) البيانوني ، محمد أبو الفتح : دراسات في الاختلافات الفقهية ، ص ١٣٧ .

تطور الاجتهاد عند الشيعة

على أنه إذا ما كانت تلك الخلخلة مقتصرة لدى المحقق الحلي على كل ما هو نظري وغير ظاهر من النص المباشر في الغالب ، فإن الأمر عند المتأخرين إمتد إلى أكثر من هذا . ذلك أنه قد لاح ظاهر النص ولم يتوقف عند حدود الإطارات النظرية للمنصوص . وقد تجاوز الأمر عند البعض وأخذ أبعاداً أوسع من ذلك على ما فصلناه في بعض من بحوثنا^(٣٢) .

نظل هناك القضايا غير المنصوص فيها ، أو التي يعجز إستنباطها بواسطة فهم الخطاب ، وهي ما يتضمنها الإنتاج المعرفي . فقد كان الاعتقاد السائد منذ بداية التنظير الشيعي وحتى بعض مراحله المتأخرة يجعل هذه القضايا تعود إلى أحكام العقل كالبراءة والإستصحاب . . . الخ . ففي البداية أعتقد بأن هذه الأحكام قطعية ، ثم مع مرور الزمن ظهر من يقول بأنها ظنية . لكن بفعل الصراع الأصولي الإخباري فإن هذا الفهم أخذ بتغير وذلك منذ عصر وحيد الدين البهبهاني (المتوفي سنة ١٢٠٦ هـ) وحتى يومنا هذا ، إذ لم يعد النظر إلى هذه المدركات على أنها أحكام عقلية ، بل أعتبرت مجرد وظائف عملية أطلق عليها «الأصول العملية»^(٣٣) ، حيث ليس من مهامها معرفة الحكم الشرعي وإدراكه على حقيقته ، بل تنحصر وظيفتها في تعيين السلوك العملي للمكلف كي تبرأ ذمته من التكليف ، أما الحكم الشرعي فيظل معلقاً ومجهول الحال .

على أن بهذا الكشف أصبح الجهد الإجتهادي للشيعة مكرساً بدرجة كبيرة وواسعة نحو بحث هذه الأصول الوظيفية ، الأمر الذي ميّزها عن الاتجاه السني من حيث أنه قيّد جهده بالكشف عن الحكم الشرعي فحسب^(٣٤) .

(٣٢) أنظر بهذا الصدد كتابنا : مدخل إلى فهم الإسلام ، ضمن سلسلة : المنهج في فهم الإسلام (١) ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٣٣) المصدر ، محمد باقر : بحوث في علم الأصول ، تحرير محمود الهاشمي ، ج ٥ ، ص ١١ .

(٣٤) بهذا الصدد يقول الإمام محمد باقر صدر : «إن منهج الإستنباط في الفقه الإمامي قد إحتد على إفتراض مرحلتين للإستنباط يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي ، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيهاً أو =

الإجتهد والعامل الزمني

الملاحظ مما سبق أن مفهوم الإجتهد قد أخذ يتسع ويتمدد على حساب إفتراض التطابق بين الفهم والخطاب . فكلما امتد الظرف التاريخي كلما عمل الإجتهد على توسيع رقعة التفاوت بين الشيتين «في ذاته» و«لذاتنا» من الخطاب . فإذا كان عصر النص يشهد وجوداً للتصور الذي يبنى طروحاته على فكرة التطابق ؛ فإن مرحلة ما بعد هذا العصر مباشرة ، وبالتحديد بداية التنظير الفقهي ، قد بدأت تتحرك خلالها موجة الإهتزاز والخلخلة في التطابق ، وذلك عبر الإعلان عن تأسيس الإجتهد - المفضي إلى الظن - فيما لا نص فيه ، وهي أولى مراحل إهتزاز تلك العلاقة من خلال آلية الإنتاج المعرفي . ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، فمع مرور الزمن أخذت ظاهرة الإهتزاز والخلخلة تتسرب إلى فهم الخطاب مباشرة بعد أن كانت مقتصرة على الإنتاج المعرفي .

أما في الدائرة الشيعية فقد بلغت هذه الظاهرة مداها عبر الإعلان عن الجهل المطبق بمعرفة الحكم الشرعي عند المعجز عن فهم النص وفيما لا نص فيه ، حيث أصبح التعويل على ما أطلق عليه بالأصول العملية ، في الوقت الذي تم ترسيم وتثبيت تلك الظاهرة لدى الغالب من فهم الخطاب الفقهي ، إذ اعترف الفقهاء بالمعجز عن تحصيل العلم أو القطع في الموارد الجزئية للفقهاء باستثناء القليل منها ، وعليه إكتفوا بالظن المعتبر فيها - إذ الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي - . كما أن هناك مناقشات إبستمولوجية هامة قد جرت بخصوص إفتراض ما يعرف بدليل الإنسداد الذي ذهب إليه عدد كبير من المتأخرين ، وهو لا يقتصر على إنسداد باب العلم بالأحكام ، بل يفترض أيضاً إنسداد باب الظن المعتبر شرعاً ، وهو المعبر عنه تارة بالإنسداد العلمي ، وأخرى بالظن الخاص ، والمقصود به بالدرجة الرئيسية الإنسداد الخاص بحجية خبر الأحاد^(٣٥) ، لما أثير حولها من شكوك ومشاكل معرفية ، خاصة

^{٣٥} تعاملاً . والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية لأنها تشخص الموقف العملي إلتجاه التشريع من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه ، وهذه المنهجية يتميز به الفقه الإمامي عن فقه العامة الذي يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً - المرحلة الأولى - فإن لم يكن إثباته بالدلالة القطعية أو المقروغ عن دليليتها شرعاً تحول إلى طرق أضعف في مقام الإثبات من الأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات وإستحسانات ، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن ، بينما في الفقه الإمامي كلما لم تقم عند الفقيه الأدلة القطعية أو الشرعية المقروغ عنها ؛ إنتقل إلى المرحلة الثانية وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشك ولو عقلاً دون أن يتجه إلى إلتماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم الشرعي الواقعي . ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي توسع في بحث الأصول العملية وأقسامها وشرائط كل منها ، بينما فقه العامة لم يتعرض لتلك البحوث ، بل على العكس من ذلك نجد أن للبحث عن الأمارات والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساسها مجالاً واسعاً في أصول الفقه ، في الوقت الذي يكون البحث عنها محصوراً في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعي على حجته . أنظر : بحوث في علم الأصول ، ج ٥ ، ص ٩ - ١٠ .

(٣٥) بهذا الصدد يذكر الإمام القصد أن الأصوليين منذ العصر الثالث اتمثل بعضهم الوحيد البهيهاني بنوا «إتساعلون هل يمكننا»

أن مدار أغلبية موارد الأحكام الفقهية يتوقف عليه^(٣٦). وهو إن دلَّ على شيء فإنما يدل على المدى الذي آل إليه علم الأصول من الكشف عن حدة الإهتزاز والخلخلة في علاقة التطبيق، وبالتالي التفاوت بين ما هو «في ذاته» وما هو «لذاتنا» من الخطاب.

هكذا شتان بين الفهم الذي شيده القدماء من الفقهاء إزاء الخطاب وبين الفهم الذي إنتهى إليه المتأخرون. فبينما كان أولئك يبنون فهمهم على الوضوح والبيان وبالتالي التطبيق مع الخطاب؛ نجد المتأخرين على العكس يقيمون التباعد بين الفهم والخطاب كلما إمتد بهم الزمان. وإذا كان مآل هؤلاء هو الوقوع في خندق «الإنسداد» والإعتراف بغياب الطريق الموصلة إلى البيان في الخطاب، أو اللجوء إلى الوظيفة العملية بعد اليأس من تحصيل صور البيان؛ فإن الأمر عند القدماء يختلف تماماً، إذ إن قرب عهدهم بعصر النص ومحدودية ما يحتاجون إليه من المسائل نسبياً جعلهم يتصورون أن تحصيل البيان والوضوح حالة مطلقة ثابتة، فادعى علماء الشيعة القدماء طبقاً لهذا «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل

أن نظير دليل شرعي على حجية الخبر الظني أو لا؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهل العصر الثالث إتهام يدهي إنسداد باب العلم، لأن الأخبار ليست قطعية وإنسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعي على حجية الأخبار الظنية، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الإنسداد، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي - أي ظن - أساساً للعمل، دون فرق بين الظن الخاص من الخبر وغيره ما دمت لا تمتلك دليلاً شرعياً خاصاً على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون. وقد أخذ بهذا الإتهام عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجالات المدرسة التي إفتتحت هذا العصر كالاستاذ البهبهاني وتلميذه الحقيق القمي وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما، وبقي هذا الإتهام قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا. وبالرغم من أن لهذا الإتهام الإسدادي بؤاده في أواخر العصر الثاني فقد صرح الحقيق الشيخ محمد باقرين صاحب الحاشية على المعالم بأن الإلتزام بهذا الإتهام لم يعرف عن أحد قبل الاستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته، كما أكد أبوه الحقيق الشيخ محمد تقى في حاشيته على المعالم أن الأمثلة التي يطرحها هذا الإتهام حديثة ولم تدخل الفكر العلمي قبل عصره. المعالم الجندية للأصول، ص ٩٣-٩٤.

(٣٦) نقح بعض المتأخرين من علماء الأصول دليل الإنسداد بخمسة مقدمات، فلو أنها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن طبقاً لأغلب القائلين بهذا الدليل، وهي كالآتي:

- المقدمة الأولى: حصول العلم الإجمالي بوجود الكثير من التكاليف في الشريعة.
 - المقدمة الثانية: إنسداد باب العلم والظن الخاص المعتر شرعاً - باب العلمي - في أغلب هذه التكاليف.
 - المقدمة الثالثة: عدم جواز إعمال هذه التكاليف ولا ترك إمتثالها.
 - المقدمة الرابعة: عدم وجوب العمل بجميع تلك التكاليف للتبعية بطريقة الاحتياط، بل عدم جواز ذلك، وإيضاح عدم جواز الرجوع في ذلك إلى الأصول العملية ولا إلى فتوى المعالم بحكمها.
 - المقدمة الخامسة: يعتبر ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، وبالتالي لا يجوز ترجيح المشكوك والموهوم على المظنون.
- (انظر حول ذلك: فوائده الأصول، ج ١، ص ١٨٣ وما بعدها. واخرساتي، محمد كاظم: كفاية الأصول، ص ٣٥٦ وما بعدها. والجزائري، محمد جعفر المروج: منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج ٤، ص ٥٧٥ وما بعدها. والثاني، محمد حسين الخوري: فوائده الأصول، ج ٣، ص ٢٢٥ وما بعدها. والجنودى، حسن الموسوي: منتهى الأصول، ج ٢، ص ١٢٠ وما بعدها. والحكيم، محسن الطباطبائي: حقائق الأصول. والمظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٩).

على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشرعية باقية^(٣٧) . وهو أمر يتشابه كثيراً مع ما حصل من تطور في عالم علوم الطبيعة ، إذ ساد الاعتقاد بوجود التطابق بين العقل والطبيعة قروناً طويلة ، منذ اليونان وبعدها الحضارة الإسلامية ، ومن ثم النهضة الحديثة ، حتى بدأت أركان هذا الاعتقاد تتزعزع وتنهار شيئاً فشيئاً ، وذلك منذ عصر التنوير ، ومن ثم تفاقم الأمر واتخذ بُعداً علمياً ومنطقياً خلال عصرنا الحاضر .

(٣٧) المعالم الجديدة للأصول ، ص ٩٢ - ٩٣ .

الاجتهاد والدلالة الظنية بالحكم الشرعي

مع أن التنظير للاجتهاد والتطورات التي لحقت به كانت تؤكد أنه عملية فكرية تفضي إلى الظن ؛ إلا أن التعاريف التي دارت حوله لم يكن جميعها يؤكد هذه الناحية . فبعضها ذو دلالة عامة ، وبعض آخر فيه قيد السعي في تحصيل العلم ، كما أن بعضاً ثالثاً يكتفي بقيد تحصيل لظن فقط . في حين هناك تعاريف تتضمن القيد العلم أو الظن حسب الاستطاعة . فأغلب التعاريف التي مرت معنا تعطي دلالة عامة غير مقيدة بعلم أو بظن . لكن بعضها كان مقيداً بالعلم كتعريف الغزالي الآنف الذكر ، وكذلك تعريف علاء الدين البخاري الذي يعبر عنه بأنه بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع^(٣٨) . وربما يكون قيد العلم في تعريف هنا ليس مشروطاً في الاجتهاد ، لكنه يظل غاية يسعى إليها الفقيه ما أمكنه ذلك . وبالنسبة إلى مفهوم الاجتهاد المؤسس طبقاً لقيد الظن فنجد تعاريف عديدة ، منها ما عرفه الأملدي من أنه «إستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية»^(٣٩) . كما عرفه محب الله بن عبد الشكور بأنه بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني^(٤٠) . وعرفه الحاجبي بأنه إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي . ومثل ذلك ما عرفه العلامة الحلبي والشيخ حسن بن زين الدين وغيرهما من علماء الشيعة^(٤١) . أما تعريف الاجتهاد المنبني على أخذ إعتبار قيد العلم أو الظن فنجد مثلاً ما عرفه الشنقيطي من أنه دل الفقيه وسعه بالنظر في الأدلة لأجل أن يحصل له الظن أو القطع بأن حكم الله في المسألة كذا^(٤٢) .

(٣٨) الاجتهاد في الاسلام للمرعي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢ .

(٣٩) الأحكام للأملدي ، ج ٤ ، ص ٣٩٦ .

(٤٠) فرائح الرحمن ، ج ٢ ، ص ٣٦٢ .

(٤١) الحلبي ، الحسن بن يوسف : مبادئ الرمبول ، ضمن نصوص الدراسة في الحوزة العلمية ، ص ٤٩٥ . والعاملي ، حسن بن زين الدين : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، ص ٣٨١ . والحراساني : كفاية الأصول ، ص ٥٢٨ . والخوئي ، أبو القاسم :

التنقيح في شرح العروة الوثقى ، كتاب الاجتهاد والتقليد ، ص ٢٠ .

(٤٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي ، ص ١٢-١٣ .

على أن الخلاف بين هذا التعريف وما قبله يُفترض أنه عائد إلى أن القائل بقيد الظن فقط لا يعتبر تحصيل العلم أو القطع بالحكم الشرعي من الاجتهاد كما هو صريح رأي الأمدى الذي نصّ على أن القطعي ليس محلاً للاجتهاد^(٤٣) وعلى ذلك سار صاحب (صفة الفتوى والمفتي والمستفتي) معتبراً «كل حكم يثبت بدليل ظني فهو اجتهادي ، إذ لا اجتهاد مع القطع»^(٤٤) . فهذا الشرط في الاجتهاد يقيد تعريفه القائل بأنه «بذل الجهد والطاقة في طلب الحكم الشرعي بدليله»^(٤٥) .

لذلك فقد وجد هذا الضرب من المفهوم نقداً من قبل الإخباريين في الوسط الشيعي رداً على ما قام به غرماؤهم الأصوليون من تبني لذلك القيد في التعريف ، وهو أمر يعود إلى الخلاف بين الجانبين حول طبيعة الأحكام التي يدركها الفقيه ، هل أنها تحمل صفة العلم أم الظن ؟ ذلك أن من المعلوم هو أن الإخباريين بخلاف الأصوليين (المتأخرين) اعتبروا أن الطريق إلى العلم بالأحكام الشرعية مفتوح دائماً .

ولاشك أن هذا الخلاف قد أثر على المتأخرين من الأصوليين . فبعضهم حاول المصالحة بينهم وبين الإخباريين فاعتبر أن من الأولى تبديل قيد «الظن بالحكم الشرعي» بقيد آخر هو «الحجة على الحكم الشرعي»^(٤٦) ، فيكون التعريف عبارة عن بذل الفقيه وسعه في طلب الحجة على الحكم الشرعي ، أو هو كما عرفه السيد الخوئي عبارة عن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي^(٤٧) . فهذا المعنى يجعل من أساس الظن قائماً على العلم . لهذا يذكر الخوئي أن المقرر لدى الإمامية هو عدم الاعتبار بالظن في شيء وأن العبرة إنما هي بما جُعِلت له الحجية شرعاً سواء كان هو الظن أو غيره . وهو بذلك يجعل الحق مع الإخباريين من حيث أنهم أنكروا جواز العمل بالاجتهاد المفسر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي ، معتبراً أن الاجتهاد بهذا المعنى يعد بدعة لا يجوز العمل على طبقه ، حيث وجود النهي عن إتباع الظن كما في جملة من الآيات الكريمة^(٤٨) . مع هذا يمكن القول أن علاقة الاجتهاد بالظن تظل وطيدة

(٤٣) الإحكام للأمدى ، ج ٤ ، ص ٣٩٨ .

(٤٤) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ، ص ٥٣ .

(٤٥) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ، ص ١٤ .

(٤٦) أنظر : الكفاية ، ص ٥٢٩ ، كذلك : القيروز آبادي ، مرتضى الحسيني : غناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، ج ٦ ، ص ١٦٦-١٦٧ .

(٤٧) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٢٢ . علماً بأن البعض لم يوافق على تعريف الاجتهاد طبقاً لتحصيل الحجة ، كما هو الحال مع الشيخ راضي النجفي الذي عرفه بأنه : «ليس هو تحصيل الحجة بل هو تشخيص وترجيح فيما هي الحجة ، فاللازم لمن يتمكن من الإحراز فهم مراد الشارع وكشف مراده أو الترجيح إن كان فيهما إجمال أو تعارض» . (أنظر : النجفي ، راضي بن محمد حسين : تحليل العروة ، بحث الاجتهاد والتقليد ، ص ٢٢) .

(٤٨) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٢٢-٢٤ .

ومؤكد ، وهذا لا يمنع من أن تكون عليه الحجة القاطعة ، كما لا يمنع من أن يفضي إلى العلم . بنظر المجتهد - أحياناً .

وقد اشتهر لدى الأصوليين أن علم المجتهد مبني على مقدمتين صغرى وجدانية وكبرى برهانية . فالصغرى هي عبارة عن « هذا ما أدى إليه ظني » . أما الكبرى البرهانية فهي : « كل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي » . والحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري^(٤٩) .

(٤٩) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٣١٠ .

مراتب الاجتهاد

الاتجاه السني ومراتب الاجتهاد

لقد تناول المتأخرون من الفقهاء السنة البحث في طبقات المجتهدين إعتماً على تحديد أنواع الاجتهاد ومراتبه ، واختلفوا في ذلك . فقد نُقل عن ابن عابدين الحنفي أنه كان يقسم الفقهاء إلى سبعة طبقات هي كالآتي :

١ - طبقة المجتهدين في الشرع الذين يستقلون في إجتهداهم مطلقاً ، حيث يستنبطون الأحكام من الكتاب والسنة دون إتباع لأحد ، سواء في الأصول التي يتوقف عليها أمر الاجتهاد أم في الفروع . وقد عدّ ابن عابدين من هؤلاء : الأئمة الأربعة والأوزاعي والليث بن سعد وغيرهم .

٢ - طبقة المجتهدين في المذهب ، وهم القادرون على إستنباط الأحكام طبقاً للإعتما على القواعد والأصول المقررة لدى المجتهد المستقل في الطبقة الأولى ، وإن خالفوه في الجزئيات والفروع . لذلك سُميت هذه الطبقة بطبقة المتتسين تمييزاً لها عن طبقة المستقلين الأولى . وقد عدّ ابن عابدين من بين رجالات هذه الطبقة كلاً من أصحاب وتلامذة أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد بن حسن وزفر وغيرهم . كما عدّ البعض رجالات آخرين يتسبون إلى هذه الطبقة ، ففي المذهب المالكي هناك ابن قاسم وأشهب ، وفي المذهب الشافعي هناك الزعفراني والسيوطي والمزني والبويطي ، وفي المذهب الحنبلي هناك صالح بن أحمد بن حنبل وأبو بكر الخلال . فجميع هؤلاء عدّوا تابعين ومتتسين لأئمة المذاهب في القواعد والأصول العامة التي يحتاجها الفقيه في عملية الإستنباط .

٣ - طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن المجتهد المستقل أو أتباعه من المجتهدين المتتسين . فهم تابعون لغيرهم في كل من الأصول والفروع . لذلك إنهم يستنبطون أحكاماً غير منصوص فيها ، ولا يجتهدون في الأحكام التي نصّ عليها المجتهد المستقل أو المتتسب إلا

ضمن اعتبارات معينة لا تدل على المخالفة . وقد حسب البعض عمل هؤلاء مؤلفاً من عنصرين ؛ أحدهما عبارة عن إستخلاص القواعد العامة التي يلتزمها غيره من السابقين باعتبارها الأصل الذي كانوا يستندون إليه في عملية الإستنباط . أما الآخر فهو إستنباط الأحكام غير المنصوص فيها اعتماداً على القواعد والأصول التي أقامها المجتهد المستقل . وفي هذه الطبقة أعتبر من الحنفية كل من الحصاف والطحاوي وأبي الحسن الكرخي والسرخسي والبزدوي ، ومن المالكية كل من الأبهري وابن أبي زيد وابن أبي زمين ، ومن الشافعية كل من المرزي وابن حامد والإسفرابيني وأبي اسحاق الشيرازي ، ومن الحنابلة الخرقى .

٤ - طبقة أصحاب التخريج أو المرجحين الذين لا يقومون بأي عمل إستنباطي ، بل يرجحون بين الآراء والأقوال المروية لهم ممن سبقهم من أهل الطبقات الأتفة الذكر ، فلهم أن يرجحوا بعض الأدلة على بعض لقوة الدليل أو لملاءمته لظروف العصر . ويطلق عليهم أيضاً بمجتهدى الفتوى ، حيث أنهم يقومون بتقرير الأدلة فيصورون ويحررون ويقررون ويمهدون ويضيفون ويرجحون ، لكنهم ليس بوسعهم الاستنباط ومعرفة الأصول . وقد عدّ من بين رجال هذه الطبقة من الحنفية كل من أبي بكر الرازي والقنطري والكاساني والمرعيتاني ، ومن المالكية المازري والقاضي عياض والقرافي وابن رشد وابن العربي ، ومن الشافعية كل من الرافعي والنووي وابن حجر وابن أبي عمرون ، ومن الحنابلة كل من ابن قدامة المقدسي أبي يعلى وأبي الخطاب والقاضي علاء الدين .

٥ - طبقة أهل الموازنات بين الأقوال ، من حيث تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم : هذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أوضح ، وهذا أوفق للقياس ، وهذا أرفق للناس .

٦ - طبقة المقلدين الذين يكونون على علم بما رجحه السابقون من الأقوال والروايات ، وإن كانوا أنفسهم ليس بوسعهم الترجيح . لهذا فهم فقط قادرون على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة . ومن هذه الطبقة أصحاب المتنون المعتمدة كالنسفي صاحب الكنز ، وعبد الله بن مودود الموصللي صاحب المختار وشرحه الإختيار ، كذلك صاحب الوقاية وصاحب المجموع .

٧ - طبقة المقلدين الذين ليس بوسعهم أي عمل مما يقوم به أصحاب الطبقات الأخرى ، فهم ليسوا أكثر من نقلة لا يرقون ما يجدون كحاطب ليل^(٥٠) ؛ كما هو قول ابن عابدين^(٥١) .

(٥٠) أنظر حول ذلك المصادر التالية : أبو زهرة : أصول الفقه ، ص ٣١٣-٣١٧ . كذلك : أبو زهرة : أبو حنيفة ،

ص ٤٤٤-٤٤٩ . الزحيلي ، وهبه : الإجتهد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتهد في الشريعة الإسلامية وبحوث

أخرى (القسم الثاني) ، ص ٩٢-١٩٣ . مذكور ، محمد سلام : مناهج الإجتهد في الإسلام ، ص ٤٢١ . الشاطبي :

المواقفات في أصول الشريعة ، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز ، ج ٤ ، ص ١٦٤ . المكي ، محمد علي : تهذيب الفروق ،

ج ٢ ، ص ١٢٣ .

لكن لو حظ على هذا التحديد للطبقات أن بعضها يتداخل مع البعض الآخر . فالطبقة الخامسة لا تتميز بوضوح عن الطبقة الرابعة ، كما هي ملاحظة الشيخ أبي زهرة . وإن كان الشيخ مذكور يذكر أن ابن عابدين أشار إلى أن تقسيم هذه الطبقات أوضحها ابن كمال باشا وقام هو بتلخيصها . والمهم في هذا التلخيص المنقول عن ابن عابدين أنه ليس فيه ذلك التداخل . إذ ورد أن الطبقة الرابعة هي طبقة أصحاب التخريج من المقلدين ، حيث كل ما بوسعهم هو أنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرّون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم مبهم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه . أما أصحاب الطبقة الخامسة فهم المرجحون من المقلدين ، حيث أنهم يفضلون بعض الروايات على بعض ، ويقولون : هذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أرفق للناس^(٥١) .

من جهة أخرى ورد اختلاف حول مواضع الفقهاء في تلك الطبقات السبع . فقد سبق لابن عابدين وغيره أن عدّ أئمة المذاهب الأربعة ضمن طبقة المستقلين الأولى ، بينما اعتبر الشافعي ولي الله الدهلوي أن أبا حنيفة ليس من تلك الطبقة باعتباره ممن تلقى دراسته على فقه إبراهيم النخعي وكان شديد الموافقة معه لا يجاوزها إلا في مواضع يسيرة ، بل حتى في هذه المواضع لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة^(٥٢) . في حين نقد ذلك أبو زهرة معتبراً أن أبا حنيفة إمام مستقل ، حيث أنه يوافق إبراهيم أحياناً ويخالفه أحياناً أخرى ، وما وافقه إنما كان على بيّنة ودليل لا مجرد تقليد وإتباع^(٥٣) . كذلك عدّ ابن عابدين أصحاب أبي حنيفة وتلاميذه يتمون إلى طبقة المنتسبين الثانية ، بينما هم على رأي أبي زهرة يتمون إلى طبقة المستقلين الأولى بحجة أنهم كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي حتى مع موافقتهم لأساتذتهم في الكثير من الآراء ، مادام أنهم يبنون ما يأخذونه عن إقتناع وإستدلال وتصديق للدليل^(٥٤) . وكذا نُقل أن كلاً من الحنفية والشافعية اختلفوا في جعل شخصيات من أمثال أبي يوسف ومحمد بن الحسن والمزني وابن السريج إن كانوا من المستقلين أم المنتسبين^(٥٥) .

(٥١) مناهج الإجهاد في الإسلام ، ص ٤٢٠ . بهذا الصدد يُذكر أنه بعد عملية الإجهاد المطلق لدى الأئمة جاءت مرحلة ظهور تشعب الآراء الفقهية داخل كل مذهب بسبب إتساع دائرته من جهة ، واختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث من جهة أخرى ، مضافاً إلى اختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه ، إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة . وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات ، والتضعيف للبعض الآخر (الزرقاء ، مصطلح : الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج ١ ، ص ١٩٥) .

(٥٢) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

(٥٣) أبو زهرة : أصول الفقه ، ص ٣١٠ .

(٥٤) أبو حنيفة ، ص ٤٤٤-٤٤٥ . وتاريخ المذاهب الإسلامية ص ٣٣١ .

(٥٥) صفة الفتوى ، ص ١٨٧-١٨٨ .

وربما يكون الاختلاف والتردد في تعيين طبيعة شخصيات الطبقة الأولى والثانية يعود إلى الملائسة في تحديد صفات الطبقتين .

فإذا كانت صفة الطبقة الأولى هي وضع الأصول العامة وإبتكار الدليل عليها ؛ فإن من يستند إلى هذا الدليل ولو عن إقتناع لا إتباع وتقليد فإنه لا يرقى أن يكون مع من صفته الإبتكار ، لذا يمكن عدّه ضمن الطبقة الثانية . أما لو أئفق على أن من يستند إلى الدليل بالإقتناع والبينة ولو لم يكن مبتكراً له بأن يكون وضعه كوضع المبتكر ؛ فإنه في هذه الحالة يستحق أن يرقى ولو تسامحاً إلى رتبة الطبقة الأولى .

لذلك فقد يكون الخلاف السابق بين الشيخ أبي زهرة والشاه دهلوي مستنداً إلى ما ذكرنا ، إذ علمنا أن أبا زهرة يرى أن الفقيه الذي يقتنع بما أورده غيره من الدليل في الأصول وكان مجتهداً في الفروع فهو أيضاً ينتمي إلى طبقة المجتهدين المستقلين . في حين أن الشاه دهلوي يحدد طبيعة كل من المجتهدين المستقل والمتنسب بشكل مختلف ، حيث أنه يستظهر من كلام الفقهاء السابقين عليه أن المجتهد المستقل يمتاز على غيره بثلاث خصال ، إحداها التصرف في الأصول المنبني عليها لإجتهااداته ، والثانية تتبع الآيات والأحاديث والأثار لمعرفة الأحكام الشرعية ، أما الثالثة فهي الكلام في المسائل التي لم يسبق أن أجاب عليها السابقون أخذاً من تلك الأدلة . أما المتنسب فإنه يأخذ من أصول شيخه ويستعين بكثير من كلامه في تتبع الأدلة والتنبيه على مأخذها ، لكنه مستيقن بالأحكام من جهة أدلتها وقادر على إستنباط المسائل منها^(٥٦) .

فهو بذلك لا يعد من يتكى على غيره كثيراً في إيراد الأدلة والإستعانة بالأصول ... ولو عن بصيرة وبينة من الإقتناع ... متمياً إلى زمرة الطبقة الأولى .

كما أن هناك إختلافاً حول تصنيف بعض آخر من الفقهاء ، مثلما هو الحال في وضع الحسن بن زياد ، حيث يضعه البعض في طبقة المتتبعين الثانية^(٥٧) ، بينما يضعه بعض آخر في الطبقة الثالثة^(٥٨) .

كذلك هناك من إختلف وداخل في تصنيف جملة من الفقهاء بوضعهم تارة في الطبقة الثالثة وأخرى في الرابعة بحجة التقارب بينهما ، باعتبار أن الترجيح بين الآراء على مقتضى الأصول كما هو وظيفة الطبقة الرابعة لا يقل وزناً عن إستنباط أحكام الفروع التي لانص عليها

(٥٦) دهلوي : عقد الجيد في أحكام الإجتهد والتقليد ، ص ٣ .

(٥٧) مناهج الإجتهد في الإسلام ، ص ٤٢٠ .

(٥٨) الإجتهد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص ١٩٢ .

من قبل المجتهدين المستقلين أو المنتسبين^(٥٩) . وعليه تجد البعض يضع أمثال قاضيخان وابن رشد والغزالي في الطبقة الرابعة بينما يضعهم البعض الآخر في الطبقة الثالثة^(٦٠) . يضاف إلى ذلك فإن البعض يرى أن من يتسم بصفة الاجتهاد حقاً هم فقط أصحاب الطبقة الأولى والثانية ، أما غيرهم فهم مقلدون باعتبارهم يعتمدون على أقوال أئمتهم ، ويطلق عليهم كلمة الاجتهاد تسامحاً^(٦١) .

بينما يرى بعض آخر أن الاجتهاد على صنفين أحدهما مطلق ويشمل المستقل والمنتسب ، والآخر مقيد ، وفي الاول يفترق المنتسب عن المستقل بكونه لم يتكرر لنفسه قواعد اصولية ، بل سلك طريقة المجتهد المستقل ، وهو ليس مقلداً له لا في المذهب ولا في دليله ، وإنما انتسب اليه لما رأى فيه انه أسد الطرق ، حتى قال البعض بأننا اتبعنا الشافعي دون غيره ؛ لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال واعدناها ، لأننا قلدناه^(٦٢) . أما المجتهد المقيد فيعبر عنه بالمجتهد في المذهب . فهو من جهة مقلد لإمامه فيما ظهر منه من المنصوص ، أما فيما لم ينص عليه فإن بإمكانه الاجتهاد فيه نظراً لما يعرفه من قواعد إمامه ، لذلك فهو مجتهد على مذهب هذا الإمام^(٦٣) .

مهما يكن فالذي نراه هو أن التصنيف الآنف الذكر يمكن إعتباره نافعاً على الصعيد المنهجي من غير أن يفيد إفادة واقعية على نحو التمام . إذ قد يكون الفقيه في جوانب مستقلاً في إجتهاده على نحو الابتكار ، بينما يكون في جوانب أخرى تابعاً على نحو الإقتناع بالدليل الذي يقدمه الغير . وربما يحمل أكثر من ذلك فيكون في بعض النواحي مرجحاً للأراء المروية ، وفي أخرى مستنبطاً فيما لم ينصعليه ، وهكذا . . . الأمر الذي يفسر لنا ما لحظناه من اختلاف في تحديد عدد طبقات الفقهاء والمجتهدين طبقاً لما فُرض من إعتبارات لا تنطبق بالتمام على الواقع ، بينما يكون حملها على الصعيد المنهجي متسقاً كما هو واضح .



على أن هناك تقسيماً آخر للإجتهااد لا يخضع إلى إعتبارات طبقات المجتهدين ومراتبهم ، إنما يعتمد على طبيعة الموضوع الذي يقوم عليه نفس الاجتهاد . فقد بدأ وضع الفقهاء مفهوم الاجتهاد ليدور فيما لا نص فيه . ثم بعد ذلك أعتبر الاجتهاد ليس منحصراً في هذه الناحية ، بل أنه ينطبق أيضاً على ما ورد من النصوص . ولدى الشاطبي إن الاجتهاد دائر في ثلاث

(٥٩) أبو حنيفة ، ص ٤٤٧ .

(٦٠) انظر اختلاف تصنيف هؤلاء في كل من : أبو حنيفة ، ص ٦٤٤ . ومنهاج الاجتهاد في الإسلام ، ص ٤٢٠ . والاجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص ١٩٣ .

(٦١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص ١٩٣ .

(٦٢) تهذيب القروق ، ج ٢ ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٦٣) رسالة عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ، ص ٣ .

نواح رئيسية ، الأولى عبارة عن الاستنباط من النصوص والتي يقتضيها تعلم اللغة العربية .
والثانية عبارة عن استنباط المعاني من المصالح والمفاسد ، ولأزمها العلم بمقاصد الشرع وإن لم
يلزم ذلك العلم بالعربية . أما الثالثة فهي تعلق الاجتهاد في تحقيق المناط والذي غرضه تحديد
الموضوع بالدقة لكي يشخص الحكم الشرعي على ضوءه ، الأمر الذي يجعلها لا تستلزم
العلم بالعربية ولا مقاصد الشرع^(٦٤) .

الاتجاه الشيعي ومراتب الاجتهاد

الملاحظ أن الاجتهاد لدى الشيعة لم يجر عليه أي تقسيم بلحاظ الطبقات ولا بلحاظ
الموضوع ، بل ما قيل حوله هو أنه ينقسم إلى إجتهد مطلق ومتجزئ كما هو وارد لدى أهل
السنة أيضاً . ففي الاجتهاد المطلق يكون الفقيه مستنبطاً لمختلف المسائل الشرعية في كافة
أبواب الفقه ، بخلاف الاجتهاد المتجزئ الذي لا يكون فيه الاستنباط إلا في مسائل محدودة .
مع هذا نرى المحقق الكركي (المتوفى سنة ٩٤٠ هـ) حينما يذكر تقسيم أهل السنة للاجتهاد
إلى مطلق ومقيد فإنه يمنع الأول ويجوز الثاني لإتجاه الشيعي ومراتب الاجتهادي^(٦٥) ، لظنه بأن
الأول منفلت من الضوابط الشرعية .

والواقع أنه يمكن عد الاجتهاد لدى الشيعة منقسماً بحسب الطبقات إلى إجتهد مستقل
ومتسب ، وذلك فيما لو اعتبرنا المجهود المستقل مبتكراً للأدلة على الأصول ، وأن المتسب
من له الاقتناع في تلك الأدلة التي يعتمد عليها المستقل عن بيّنة وليس عن إتباع وتقليد .
فمثلاً إن الذي يتكرر أدلة باب الإنسداد وينى عليها أحكامه يمكن عدّه من هذه الناحية من
أصحاب الاجتهاد المستقل ، أما الذي استند إليه في ذلك بالاقتناع فإنه يُعدّ بهذا الاعتبار من
أصحاب الاجتهاد المتسب . ومع ذلك فالتقسيم منهجي كما عرفنا . فالمجتهد الواحد يصح
أن يكون مستقلاً ومتسباً ، بل ومن أصحاب الترجيح في الرأي بحسب إحتبارات القضايا
التي يعالجها إن كان مبتكراً أو مؤيداً أو مرجحاً أو غير ذلك ، شرط أن لا يكون مقلداً في شيء .
يخص أمر الاستنباط .

أما بخصوص التقسيم بحسب الموضوع ، فالأساس الذي يعول عليه الاجتهاد الشيعي
هو النصوص الشرعية ، وإن كان مع الزمن ظهر أن الاجتهاد لا يقتصر على هذه الناحية بل
تمدها إلى القضايا التي يعجز الفقيه استنباطها من الشرع أو تلك التي لا نصفها والتي

(٦٤) المرافقات ، ج ٤ ، ص ١٦٦ و ١٦٥ .

(٦٥) المجتهد ، علي حسين : الفكر الفلسفي عند الشيعة الاثنا عشرية ، ص ٢٦٠ . قلاً عن : الكركي : طريق استنباط الاحكام ، ص ٢٠ ، ونفحات
اللاهوت ، ص ١٢ .

أُعتبرت في البداية عقلية ثم أُدرجت أخيراً ضمن ما يسمى بالأصول العملية كما سبق أن عرفنا .

العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد

إن العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد لدى الاتجاه السني هي كما يذكر الشهرستاني عبارة عن معرفة اللغة وتفسير القرآن ومعرفة الأخبار بمحتونها وأسانيدها ، كذلك معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من السلف ، وأيضاً التهدي إلى مواضع الأقيسة^(٦٦) ، أو معرفة علل الأحكام ومسالكها . ونقل الأشعري عن البعض قوله إنه لا يجوز الاجتهاد إلا لمن علم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من الأحكام وعلم السنن وما أجمع عليه المسلمون حتى يعرف الأشياء والنظائر ويرد الفروع إلى الأصول^(٦٧) . ولدى الزركشي أن تلك العلوم عبارة عن إشراف المجتهد على نصوص الكتاب والسنة ومعرفة السنن المتعلقة في الأحكام ، ومعرفة الإجماعات القياس وكيفية النظر ، كذلك معرفة لسان العرب والناسخ والمنسوخ وحال الرواة وأصول الفقه ، وشروط أخرى ، مثل معرفة الدليل العقلي على ما ذكره الغزالي^(٦٨) . وقد أضاف الشاطبي إلى ذلك معرفة مواقع الخلاف بين الفقهاء والعلم بمقاصد الشريعة وأسرارها دفعا للعسر والخرج^(٦٩) .

بل ذهب البعض إلى أن من شروط المجتهد المطلق هو أن يعرف الوفاق والخلاف في الأحكام لكل عصر ، كذلك أن يكون على علم بالعربية المتداولة بالحجاز واليمن والشام والعراق ومن حولهم من العرب^(٧٠) .

وهناك من ذكر أن من شروط الاجتهاد هو أن يكون المجتهد على علم بالدليل بالعقائد

(٦٦) الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، ص ٨٦-٨٧ . كما انظر : الجوهري ، إمام الحرمين عبد الملك : البرهان في أصول الفقه ، ج ٢ ، ص ١٣٣٢ .

(٦٧) الأشعري ، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ص ٤٧٩ .

(٦٨) الزركشي ، بدر الدين محمد : البحر المحيط ، ج ٦ ، ص ١٩٩-٢٠٤ .

(٦٩) الموافقات ، ج ٤ ، ص ١٦٠ وما بعدها .

(٧٠) صفة الفقيه ، ص ١٦ .

والأصول الكلامية الرئيسية ، كمعرفة الرب وصفاته والتصديق بالرسول وما إلى ذلك من القضايا ، ولو على نحو الإجمال^(٧١) . ومنهم من أضاف علم المنطق كشرط أساسي لاغنى عنه كما هو رأي ابن حزم والغزالي^(٧٢) . وهذا الأخير اعتبر أن أعظم علوم الاجتهاد عبارة عن ثلاثة هي الحديث واللغة وأصول الفقه^(٧٣) . ولدى الرازي فأهمها هو علم أصول الفقه^(٧٤) .

أما مقدمات الاجتهاد عند الاتجاه الشيعي فقد ذكر الشيخ زين الدين العاملي (المعروف بالشهيد الثاني) أن الاجتهاد يتحقق بمعرفة مقدمات ست هي : علم الكلام وأصول الفقه والنحو والتصريف ولغة العرب وشرائط الأدلة والأصول الأربعة التي هي الكتاب والسنن والإجماع ودليل العقل^(٧٥) . واعتبر العلامة الحلبي أن من شرائط الاجتهاد هو العلم بشرائط الحد والبرهان فضلاً عن النحو واللغة والتصريف واحوال الرجال وما إليها^(٧٦) .

وعند جمع من العلماء أن من شرائط الاجتهاد معرفة حدوث العالم وإفقاره إلى الصانع ومعرفة أن له أنبياء يبعثهم لهداية الناس ، وذلك على وجه الإجمال دون حاجة للتفصيل والتبهر كما هو دأب علماء الكلام . ومن العلماء من اعتبر أن الاجتهاد قد يتوقف على بعض المباحث المتداولة في علم الكلام والفلسفة والمنطق كمبحث الجوهر والعرض^(٧٧) . وهناك من أضاف إلى ضمن الشروط معرفة أحوال الرواة في الجرح والتعديل ، وأن على المجتهد أن يكون عارفاً أيضاً بشرائط البرهان بالمنطق ، لكن دون حاجة إلى علم الكلام^(٧٨) .

كما أن هناك من اكتفى بثلاثة علوم على رأسها اللغة العربية التي بها يكون مدار الفقيه هو الظهور وليس المعنى الحقيقي ، وكذلك علم أصول الفقه وعلم الرجال ، نافية أن يكون الاجتهاد في حاجة إلى علم المنطق^(٧٩) . والبعض اعتبر أهم العلوم في الاجتهاد هو علم

(٧١) الإحكام للأندلسي ، ج ٤ ، ص ٤٩٧ . كذلك : الشوكاني ، محمد بن علي : إرشاد الفحول إلى تحقيق الأصول ، ص ٥٢ .

(٧٢) ابن حزم : رسالة لتقريب الحد المنطق ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، ج ٤ ، ص ١٠٢ و ٩٥ . والمستقصى ، ج ٢ ، ص ٣٥١-٣٥٢ .

(٧٣) المستقصى ، ج ٢ ، ص ٣٥٣ .

(٧٤) مناهج الاجتهاد في الإسلام ، ص ٣٦٤ .

(٧٥) العاملي ، زين الدين : الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ج ٣ ، ص ٦٢ .

(٧٦) الحلبي : مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، نفس المجلدات السابقة ، ص ٤٩٦ .

(٧٧) الأصفيهاني ، محمد حسين : الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، ص ٤٠١ . والصدر ، صدر الدين : خلاصة الفصول

في علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٤٦ .

(٧٨) معالم الدين ، ص ٣٨٣ . كذلك : مغتية ، محمد جواد : فقه الإمام الصادق ، ج ٦ ، ص ٣٨٤-٣٨٥ .

(٧٩) الاجتهاد والتقليد للمخوني ، ص ٢٤ و ٢٥ .

أصول الفقه ، ثم علوم العربية وعلمي الدراية والرجال (٨٠) .

وهناك من خفف من الشروط كما هو الحال مع السبزواري الذي اعتبر أنه يكفي في الاجتهاد من الأصول الإحاطة بالمسلمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتبر لدى الأذهان المستقيمة ، ولا عبرة بالتدقيقات العقلية والإحتمالات البعيدة لعدم ابتناء الفقه عليها ، معتبراً أن تأليفات الفقه الإستهلال في هذه الأعصار وما قاربها تشتمل على القدر اللازم من الأصول ، أما ما زاد على ذلك فهو عنده من الفضول (٨١) . وهو بهذا لم يعتبر علم الأصول شرطاً في الاجتهاد . وقبله نجد الشيخ حسن صاحب (معالم الدين) وابن اخته السيد محمد بن علي الموسوي صاحب (مدارك الاحكام) ذهباً الى مثل ذلك ، حيث اعتبراً قراءة مباحث الأصول إن هي الامضية للوقت (٨٢) .

لكن البعض إعتبر أن من بين ما يتوقف عليه الاجتهاد هو أن يكون الفقيه عالماً بجملة يُعتد بها من الأحكام علماً فعلياً ليسمى في العرف فقيهاً . وهذا ما جعل صاحب كتاب (عناية الأصول) يرد عليه معتبراً أن العلم بتلك الأحكام هو بما يتوقف على الاجتهاد ، فكيف يصح أن تكون مقدمة له (٨٣) ، مما يعني أن الأمر يقضي إلى الدور أو التسلسل .

أخيراً يمكن القول أنه في الوقت الحاضر أصبح من الضروري على المجتهد أن يتزود بثقافة

(٨٠) انتهى الأصول ج ٢ ، ص ٦١٨ .

(٨١) السبزواري ، عبد الأعلى الموسوي : تهذيب الأصول ج ٢ ، ص ١١١ .

(٨٢) جاء في كشكول البحراني أن الشيخ الأردبيلي كان يقرأ عنده الشيخ حسن والسيد محمد من شرح الشمسية ما يتوقف عليه الاجتهاد من مباحث اللفاظ وبعض أحوال القضايا والقياسات ، والظاهر أنه لا يزيد على عشرة دروس ، وقرأ عليه من شرح مختصر ابن الحاجب العيني ما يتوقف أيضاً عليه الاجتهاد وهي دروس معدودة ، وكانت الجماعة - من التلامذة - الذين يقرأون عند المولى الأردبيلي يهزؤون بهما على هذا النمط من القراءة ، فقال لهم المولى : لا تهزوا بهما فغن قليل يصفون إلى درجة الاجتهاد ، وأحتاج أنا إلى أن آخذ تصديق اجتهادي منهما ، فكان الحال كما قال (البحراني ، يوسف : الكشكول ، ج ١ ، ص ٢٤٣) . لكن جاء في (حديث المفسرين) كما يذكر الخوانساري أن العالمين المشار اليهما قد قدما إلى العراق قاصدين المولى أحمد الأردبيلي يسأله أن يعلمهما ما هو دخیل في الاجتهاد ، فأجابهما إلى ذلك ، وعلمهما أولاً شيئاً من المنطق وأشكاله الضرورية ، ثم أرشدتهما إلى قراءة أصول الفقه ، وقال : إن أحسن ما كتب في هذا الشأن هو شرح المعيني ، غير أن بعض مباحثه غير دخیل في الاجتهاد ، وتحصيلها من المصنف للعمر . فكانا يقرانه عليه ويتركان تلك المباحث من البين (روايات الجنات ، طبعه الدار الإسلامية ، ج ٢ ، ص ٢٩١) . ثم أن الخوانساري ذكر بعض تفاصيل الحادثة في محل آخر ، ونقل أنهما قرأ عند المولى الأردبيلي مدة قليلة قراءة ترقيف من غير بحث . فقد كان جماعة من تلامذة الأردبيلي يقرأون عليه في (شرح مختصر المعيني) وقد مضى لهم مدة طويلة ، وبقي فيه ما ينتضي صرف مدة طويلة أخرى حتى يتم ، وهما إذا قرأا يتصفحان أوراقاً حال القراءة من غير سؤال وبحث ، لذلك كان التلامذة يتسبمون ويهزؤون بهما ، فلما عرف منهم الأردبيلي ذلك قال لهم : سترون عن قريب مصنفاتهما وأنتم تقرأون في شرح المختصر . فكان كما قال (نفس المصدر ، ج ٧ ، ص ٤٧ و ٥٢) .

(٨٣) عناية الأصول ج ٦ ، ص ١٩٢ .

واسعة من العلوم العصرية التي لها علاقة بالفقه ، خاصة العلوم الإنسانية ، وذلك لكسب الحقائق وخبرة الواقع التي قد تحدد نتيجة الحكم والاجتهاد من جهة ، وكذلك لتشخيص الموضوع الذي يراد معرفة الحكم الخاص به بدقة كتحقيق للمناط من جهة أخرى . فتحصيل مثل هذه الثقافة هو أولى بالشرط للاجتهاد من المعرفة الاستدلالية لقضايا أصول العقيدة التي لا علاقة لها بالاجتهاد الفقهي على الصعيد العلمي والمنهجي . ولحسن الحظ أصبحت مقولة «الأحكام تتغير وفق تغير الأزمان» التي سبق أن نادى بها الاتجاه السني ؛ تأخذ طريقها في الوقت الحاضر لدى الاتجاه الشيعي ولو على نطاق لا زال ضيقاً ، كما يلاحظ فيما دعا إليه الإمام الراحل روح الله الموسوي الخميني ربما لأول مرة في التاريخ الشيعي ، حتى إعتبره بعض الفقهاء بأنه صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب (٨٤) .

مهما يكن فهو أن تلك المقولة — التي نتوقع لها التوسع والإنتشار — تفرض على المجتهد أن يكون على دراية تامة للعلوم العصرية التي من شأنها دراسة الواقع وتحديد أبعاده ومشاكله .

(٨٤) انظر: الجنتاني ، محمد إبراهيم : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل ، مجلة التوحيد في إيران ، العدد ٧٦ ، ص ٢٠ وما بعدها .

الفصل الثاني

أدلة الاجتهاد

ليس هناك دليل أصدق من الدليل الواقعي القائل بظهور الحاجة الماسة إلى الاجتهاد بعد مرحلة نص الخطاب ، وذلك لعدم البيان الكافي المفصل في النص كما هو منقول إلينا من جهة ، ولتجدد الحوادث من جهة أخرى ، ناهيك عما طرأ من إضافات وغمشوات وحجب أفرزتها الذهنية البشرية على النص ، الأمر الذي يستدعي تصفيته منها عبر آلية الاجتهاد . بل لا نرى هناك دليلاً واضحاً يمكن أن يقدم بصدده إثبات مشروعية الاجتهاد ... بما هو عملية إستنباط للحكم الشرعي تفضي إلى الظن - غير ما ذكرنا . ولكي نثبت هذا الزعم علينا أن نبحث في أدلة حجية الاجتهاد لدى كل من الإنجاءين السني والشيعة . وسنبداً أولاً بالإنجاء السني كالآتي :

١ - أدلة الاجتهاد عند السنة ومناقشتها

سبق أن عرفنا أن الشافعي المعد أول من نظر للإجتهاد لم يجد دلالة مباشرة على حجيته ، سواء من الإجماع أو من النص ، بل حاول أن يستدل على جواز العمل به بطريقة هي في حد ذاتها تستند إلى دليل الاجتهاد ، والقياس منه بالخصوص . الأمر الذي جعله يصادر على المطلوب . أما بعد عصر الشافعي فقد ظهرت محاولات عديدة للإستدلال على حجيته ، تارة بدعوى الإجماع وأخرى من الكتاب وثالثة من السنة . وطالت محاولات الإستدلال فشملت حتى تلك التي تتعلق بخصوص إثباته في حق النبي (ص) فضلاً عن الصحابة كما سيتضح لنا كالآتي :

الأدلة العامة على حجبية الاجتهاد

هناك أدلة عامة إستدل بها المتأخرون في الإنجاء السني بكل من الكتاب والسنة والإجماع . فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿اعتبروا يا أولي الأبصار﴾^(١) ، حيث إستفاد الفقهاء من ذلك بأن لفظة «فاعتبروا» لها دلالة على القياس ، من حيث أن هذا الأخير عبارة عن عبور من الأصل إلى الفرع ، مما يعني أن الأمر الوارد في الآية بصيغة تلك اللفظة هو أمر يتعلق بالحث على القياس ومن ثم الاجتهاد^(٢) . مع أن سياق الآية ليس بصدد الاجتهاد ولا القياس المصطلح عليه ، فهو دال على أخذ العبرة ، خاصة أن العبرة أو «العبور» في الآية ليس من جهة الإرتكاز إلى معنى النص ومن ثم تطبيق حكمه على مشابهاته كما في القياس والاجتهاد ، وإنما هو عبارة عن النظر إلى واقع خارجي وتأمله ولو من خلال ما صورّه القرآن وحكاه لأجل الإفادة منه في الواقع بأخذ العبرة منه . وهذا المعنى هو غير الاجتهاد المصطلح عليه . فهو ليس عبارة

(١) الخضر / ٢ .

(٢) المعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٦٦ . والمستصفي ج ٢ ، ص ٢٥٤ . والإحكام للأمدي ، ج ٤ ، ص ٢٩١ .

عن ربط حادثة بنصكما هو شأن الاجتهاد والقياس ، بل إنه ربط مصير بواقع لم يبق منه إلا الأثر وما خلفه من درس وعبرة كما تنص على ذلك بداية الآية : ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ .

كما استدلل المتأخرون بقوله تعالى : ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبصار﴾^(٣) ، مع أن الآية إذا حُمِلت على وجود الوقف بعد قوله ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ كما هو رأي الكثير من المفسرين القدماء فإنه لا دلالة لها على الاجتهاد مطلقاً ، إذ يكون الراسخون في العلم على هذا الاعتبار لا علم لهم بتأويله^(٤) . أما لو حُمِلت الآية على الوصل فمن الواضح أيضاً أنها لا دلالة لها على الاجتهاد المقتضي إلى الظن ، إذ هي صريحة الدلالة على العلم ، خاصة وأنها عطفت علم العلماء على علم الله تعالى وجمعت بينهما في سياق واحد . يضاف إلى أن الآية يُحتمل أن تكون وردت بخصوص المسائل العقائدية لا الفقهية وبالتالي فهي ليست بصدد الاجتهاد في الأحكام الشرعية .

كذلك استدلل المتأخرون بقوله تعالى : ﴿وإذا جاءهم الأمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(٥) ، مع أن الآية لا تدل على الاجتهاد المقتضي إلى الظن لمجرد ذكر لفظة ﴿يستنبطونه﴾ . فظاهرها دال على استخراج المطلوب بالعلم لا الظن . هذا على فرض أن المقصود بأولي الأمر هم العلماء في الحديث والفقه . لذلك أن البعض لا يتقبل هذا الفهم ويرى أن مورد الآية جاء بخصوص إذاعة الأخبار التي لها أعراق سياسية ترتبط بأطراف شتى^(٦) .

وأيضاً استدللوا بقوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(٧) ، وقوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم

(٣) آل عمران/ ٧ . انظر : الأحكام للأملدي ، ج ٤ ، ص ٤١٥ .

(٤) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج ١ ، ص ٣٥٢ .

(٥) النساء/ ٨٣ . انظر : المستصفي ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ . والأحكام للأملدي ، ج ٤ ، ص ٢٨٩ . كذلك : فخر الدين الرازي :

التفسير الكبير ، ج ١٠ ، ص ١٩٩ وما بعدها .

(٦) الميزان في تفسير القرآن ، ج ٥ ، ص ٢٥ .

(٧) النحل/ ٤٣ ، والانبيا/ ٧ .

لعلهم يحذرون^(٨) ، وهما آيتان سيمر عليهما ومناقشة ما قيل عنهما عند تعرضنا للأدلة التي قدمها الاتجاه الشيعي بهذا الصدد .

أما من السنة النبوية الشريفة فقد روي عن النبي (ص) قوله : «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له» . لكن دلالة هذه الرواية مجملة لا تؤكد المعنى المتواضع عليه من مفهوم الاجتهاد ، وهي فوق ذلك ليست ثابتة الصحة والاعتبار^(٩) .

كما روي عن النبي (ص) قوله : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»^(١٠) . ومثل ذلك روي أن الرسول (ص) طلب يوماً من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة ، فقال : أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله ؟ قال : نعم إن أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر^(١١) . وقال لعقبة وعمرو بن العاص : اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة^(١٢) . واجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة حينما رضي النبي بتحكيمه ، فحكم بقتل الرجال وسبي النساء والذراري بالرأي^(١٣) .

ويغض النظر عن سند هذه الروايات فالملاحظ أنها لا تدل على المعنى المصطلح عليه من الاجتهاد ، ذلك أن مواردها محددة بأمور الحكم والقضاء ، وهي أمور تتعلق بتقدير الأحكام وتطبيقها على المصاديق ، الأمر الذي قد يجعل الحاكم أو القاضي مخطئاً في حكمه لا من جهة معرفة الحكم الكلي ، بل من حيث عدم تشخيص الواقع كما هو . كما أستدل على حجية الاجتهاد - خاصة القياس - بالإجماع^(١٤) . وهي مجرد دعوى لا يستفاد منها علم . بل يمكن القول أنها باطلة للعلم بأن العديد من السلف قد نهوا عن

(٨) التوبة / ١٢٢ .

(٩) روى هذه الرواية الطبراني عن ابن عباس . لكن جاء عن عمران بن حصين وهو صحيح بلفظ : «عملوا فكل ميسر لما خلق له» . (الإحكام للأمدي ، ج ٤ ، حاشية ص ٤٣٤) .

(١٠) الجصاص ، أحمد بن علي الرازي : الفصول في الأصول ، ج ٤ ، ص ٤٥ . والشيرازي ، أبو إسحاق : التنبيهة في أصول الفقه ، ص ٤٩٩ . والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ . والإحكام للأمدي ، ج ٤ ، ص ٤١٦ . وجاء في صحيح البخاري من عمرو بن العاص عن النبي (ص) ما نصه : «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» (المسقلاني ، ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ج ١٣ ، ص ٢٧١-٢٧٢) . على أن هذا الحديث رواه الشيخان عن عمرو بن العاص وأبي هريرة ، كما رواه الحاكم والدارقطني عن حنيفة بن نافع (الإحكام للأمدي ، ج ٤ ، هامش ص ٤١٦) .

(١١) الفصول في الأصول ، ج ٤ ، ص ٤٥ . والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٥٥ .

(١٢) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٥٥ . والإحكام للأمدي ، ج ٤ ، ص ٤٠٨ .

(١٣) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ .

(١٤) شرح للمع ، ج ٢ ، ص ٧٦٠ و ٧٧٤ و ١٠٦١ .

العمل بالرأي والقياس ، كما هو الحال مع الإمام الصادق وداود الأصبهاني وإبنه وغيرهم ممن سننقل بعض أقوالهم فيما بعد . .

اجتهاد النبي

ذهب أغلب رجال أهل السنة إلى أن النبي كان متعبداً بالعمل فإما أن يكون مأموراً به ، أو أنه مما يجوز عليه ذلك . وفي القبول مال البعض إلى منع هذه الألية في حقه ، كما هو المنسوب إلى بعض الشافعية وإلى أبي علي الجبائي وإبنه أبي هاشم . بينما إنجبه فريق ثالث إلى التوقف أو عدم القطع لتعارض أدلة الطرفين وعدم وضوح الترجيح فيما بينها ، فكل منها عليه إعتراضات يجعلها غير قاطعة ، كما هو رأي القاضي عبد الجبار الهمداني وأبي الحسين البصري والإمام الغزالي . وإن كان الغزالي يستبعد وقوع الإجتهد من النبي في القضايا الدينية ويستظهر أنه كان يعمل طبقاً للوحي الصريح من غير إجتهد^(١٥) .

(١٥) المعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٦١ وما بعدها . والإحكام للأمدى ، ج ٤ ، ص ٣٩٨ - ٤٠٧ . والمستنصر ، ج ٢ ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

أدلة منع إجتهااد النبي

أهم الأدلة التي ذكرت بهذا الصدد ما يلي (١٦) :

١ - لما كان النبي (ص) قادراً على كشف اليقين بالأخذ عن الوحي ؛ لهذا فإنه لا مجال للقول بإجتهااده ، باعتبار أن الإجتهااد عمل بالظن ، ومن القبح العمل بهذا وترك الوحي واليقين . مع أنه قد يقال إن عمل النبي (ص) بالإجتهااد إنما يكون فقط في حالة الإضطرار من حيث عدم نزول الوحي عند ترقبه له ، ولا مجال للإنتظار خشية فوات الحادثة من غير حكم . وبالتالي فإن مثل هذا الحال ليس فيه مقابلة بين الظن من جهة واليقين أو الوحي من جهة أخرى ، مادام أن اليقين والوحي منقطعان ، خاصة إذا ما كان النبي يعلم بالوحي أنه يجوز له ذلك ، أو أنه مأمور به ولو أدى إلى الخطأ .

٢ - لو جاز للنبي الإجتهااد لكان يجوز مخالفته بإجتهااد غيره ، مع أن هذا يبطل الغرض من بعثه للناس ، وهو واضح البطلان .

لكن أجيب على ذلك بأن إجتهااد النبي إما أنه لا يحتمل الخطأ باعتباره مسدداً من قبل الله تعالى كما هو مذهب قوم ، أو أنه يحتمل الخطأ ولكن لا يقر عليه ، بخلاف غيره من حيث إنه يحتمل الخطأ ويقر عليه ، وبالتالي يصبح إجتهااد النبي كالنص أو اليقين فلا يجوز مخالفته على هذا الحال .

٣ - جاء في قوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ (١٧) ، وحيث إن الإجتهااد لا يقال له إنه صادر عن وحي أو إنه وحي ؛ لذا فإنه منفي في حقه لكن يجاب على ذلك إنه لا بد من تخصيص العموم الوارد في الآية ، وإلا لكان كل ما

(١٦) انظر حول ذلك المصادر التالية : التعمد ، ج ٢ ، ص ٧٦٣ . والتبصرة للشيرازي ، ص ٢٢٢-٢٢٣ . والمستصفي ، ج ٢ ،

ص ٢٥٥ وما بعدها . والإحكام للأمدني ، ج ٤ ، ص ٤٠٢-٤٠٣ .

(١٧) النجم / ٣-٤ .

ينطق به النبي حتى لو كان تعبيراً عن حاجاته الخاصة والشخصية هي من الوحي ، وكذلك لكان الوحي لم ينقطع عنه حتى وفاته وهو خلاف ما علم من إنقطاعه عنه . لذلك فقد يكون المراد من الآية هو كل ما نطق به من القرآن الكريم . كما قد يجاب من أن القول بالاجتهاد ليس تعبيراً عن الهوى ، فإذا ما كان قد أمر به وحياً فإنه يصبح لا ينطق به إلا عن وحي ولو بشكل غير مباشر .

وبهذا الجواب يمكن أن يجاب على ما استدل به من مثل قوله تعالى : ﴿ قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلى . . . ﴾^(١٨) ، وقوله : ﴿ ولو تقول علينا بعض الأمويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ﴾^(١٩) . . . ذلك إن مثل هذه الآيات مسوقة ومحمولة بشأن القرآن الكريم خاصة الآية الأولى ، حيث أن بدايتها صريحة بهذا الصدد : ﴿ وإذا تُنلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسي . . . ﴾ . وكذلك الحال فيما يتعلق بالآيات الأخرى فهي أيضاً مسوقة بشأن التأكيد على أحقية القرآن .

(١٨) يونس / ١٥ .

(١٩) الحاقة / ٤٤-٤٦ .

أدلة جواز إجتهد النبي

إجتهد النبي في المصالح الدنيوية

أما المجوزون للإجتهد في حق النبي (ص) فقد اختلفوا في حدود ذلك وشروطه . فمنهم من أشرط جوازه في حدود المصالح الدنيوية من الحرب والسياسة ومعرفة الوقائع الجزئية ليطبق عليها الكليات كما هو الحال في القضاء . إذ يستفاد من بعض الآيات أن النبي قد تعرض إلى أكثر من عتاب من قبل المولى تعالى لإتخاذه بعض المواقف العملية ، مما يعني أنه كان يجتهد في ذلك . علماً أن العتاب لم يكن موجهاً إلى إجتهداه بالخصوص ، بل إلى ما أفضى إليه من نتائج . الأمر الذي يعني جواز إجتهداه بدلالة الإمضاء الحاصل من قبل المولى تعالى . أما العتاب على النتائج فيحمل بأنه إرشادي ، إذ بعضها على الأقل لا يدل على مخالفة النبي لأمر المولى ، أما البعض الآخر فإن كان فيه ما يدل على المخالفة فهو محمول على الخطأ الذي لا يقر عليه كما يتبين مما جاء بخصوص ما عوتب عليه مع المؤمنين في عدم قتل أسرى بدر في قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يَشْخَنَ فِي الْأَرْضِ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يَرِيدُ الْآخِرَةَ ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ . لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسْكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (٢٠) . ومثل ذلك ما جاء بخصوص عتاب النبي على ما أذن للأعراب بالتخلف عن غزوة تبوك ، كما في قوله تعالى : ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لَمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾ (٢١) .

يضاف إلى أن من الواضح أن النبي مأمور بالشورى في قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (٢٢) . وهي تستلزم الإجتهد من حيث أن نتائجها قد تخطئ الواقع في كل ما يتعلق بالمصالح الدنيوية .

(٢٠) الأنفال/ ٦٧- ٦٨ .

(٢١) آل عمران/ ١٥٩ .

(٢٢) آل عمران/ ١٥٩ .

أما من جهة الأحاديث والسيرة فالذي يستفاد منها أن النبي (ص) لم يحظَ بالعصمة المطلقة الشاملة في قضايا تشخيص الواقع الذي ينبنى عليه تطبيق الأحكام وتنفيذها^(٢٣). مما يعني أنه يجتهد في الأمر، فإما مصيب وإما مخطئ، ومن ذلك ما روي عنه في مسائل القضاء قوله: ﴿إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو يتركها﴾^(٢٤).

كذلك ما رواه مسلم والنسائي من أن النبي (ص) قال: ﴿إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر﴾.

إجتهاد النبي في الأحكام الدينية

لكن في القبال هناك من جَوَّزَ الاجتهاد على النبي مطلقاً، سواء ما تعلق بالمصالح الدنيوية أو ما إرتبط بالأحكام العامة من القضايا الدينية والعبادات مما لم يرد فيها نص. وقد ذكر الكمال بن الهمام في كتابه (التحريز) أن أكثر الأقوال الفقهية ترى أن النبي (ص) مأمور بالاجتهاد مطلقاً في الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية من غير تقييد بشيء منها، معتبراً أن ذلك مذهب عامة الأصوليين كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل، وكذلك عامة أهل الحديث^(٢٥).

لذلك زعم بعض من المعاصرين أن النبي قد جعل الاجتهاد أصلاً ثالثاً للأحكام في عصره^(٢٦). كما صرح بعض آخر من أن النبي (ص) كان أول المجتهدين وإمام المفتين^(٢٧). أما الأدلة التي قدمها العلماء عن إجتهد النبي فمنها ما كان من الكتاب، ومنها ما كان من الأخبار والأحاديث، وذلك كالآتي:

(٢٣) انظر بصدد العصمة دراستنا المعنونة: العصمة وكتاب الألفين والمنهج الاستقرائي، مجلة المومنين، العددان (٢٣-٢٤)، ص ٤٠٥-٤٢٠.

(٢٤) روى هذا الحديث الشيخان وأحمد في مسنده وأبو داود والنسائي والترمذي عن مالك (الإحكام للإمامي، ج ٤، هامش ص ٤٠٦). وانظر أيضاً: الام للشافعي، ج ٨، ص ٥٤٢. وقضية رسول الله، ص ٨٢. كما أن هذه الرواية موجودة في المصادر الشيعية ويطلق عليها صحيحة هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عن النبي (الاجتهاد والتقليد للنخوي، ص ٣٩٠).

(٢٥) عيسى، عبد الجليل: إجتهد الرسول، ص ٥٧.

(٢٦) المدخل إلى علم أصول الفقه للمدائني، ص ١١، عن: مناهج الاجتهاد في الإسلام، هامش ص ٣٥٦.

(٢٧) الإجتهد في الشريعة الإسلامية للزحيلي، ص ٧٢.

دليل الكتاب

بصد الأدلة التي قدمت بشأن إجتهد النبي من الكتاب ؛ أستدل بقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (٢٨) ، من حيث أنها دالة على القياس والاجتهاد ، وهي عامة في حق أولي الأبصار أو البصائر ، والنبي أعظمهم بصيرة (٢٩) . لكننا عرفنا أنه ليس لهذه الآية آية دلالة على المقصود من الاجتهاد أو القياس .

كما أستدل على ذلك أيضاً بآية : ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (٣٠) . فوجه الدلالة هو أن الله تعالى عطف أولي الأمر على الرسول في وجوب الرد إليهم ورتب على ذلك العلم بحكم الشرع عن طريق الاستنباط الذي هو الاجتهاد ، وبالتالي فكما يجوز الاستنباط أو الاجتهاد لأولي الأمر فكذا يجوز ذلك للرسول (٣١) .

لكن ابن حزم لم ير مثل هذه الدلالة من المعنى ، فقد اعتبر الضمير في لفظة « منهم » لا يرجع إلى الرسول وأولي الأمر ، بل يرجع إلى الرادين ، وبالتالي يكون المستنبطون منهم ليس هم أولي الأمر والرسول (٣٢) ، وهذا على ما يبدو هو الظاهر من الآية . لكن حتى مع اعتبار أن المستنبطين هم أولي الأمر والرسول ، فإن ظاهر الآية لا دلالة له على الاجتهاد المفضي إلى الظن ، إنما دلالة على تحصيل العلم سواء اعتبر ذلك عن طريق ما يسمى بالاجتهاد أو عن طريق استخراج المعنى ، ومن المؤكد أن الحال في ذلك يختلف كلياً عن الحال الذي يمارسه المجتهدون في طرقهم الاجتهادية .

كما أستدل على إجتهد النبي بآية : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ (٣٣) ، من حيث أن النبي هو أولى رسوخاً في العلم من غيره . لكن سبق أن علمنا أن ليس للآية أي دلالة واضحة على الاجتهاد ولا على المقاصد الفقهية ، إذ من المحتمل أنها وردت بخصوص العقائد .

وأيضاً أستدل على إجتهد النبي بآية : ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما

(٢٨) الحشر/ ٢ .

(٢٩) الفصول في الأصول ، ج ٣ ، ص ٢٤٠ ، وج ٤ ، ص ٣٠ . والإحكام للأمني ، ج ٤ ، ص ٣٩٩ .

(٣٠) النساء/ ٨٣ .

(٣١) الفصول في الأصول ، ج ٣ ، ص ٢٤٠ ، ج ٤ ، ص ٣٠ . والإحكام للأمني ، ج ٤ ، ص ٢٨٩ . والتفسير الكبير للرازي ، ج ١٠ ، ص ٢٠٠ .

(٣٢) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، طبعة دار الجيل ، ج ٦ ، ص ١٩٧-١٩٨ .

(٣٣) آل عمران/ ٧ .

أراك الله^(٣٤)، إذ قيل إن اللفظ بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالإستنباط من النص، إذ الحكم بكل منهما حكم بما أراه الله، أو أن الحكم الذي يستنبط من المنزل هو حكم بالمنزل لأنه حكم بمعناه^(٣٥). لكن من الواضح إنه إذا حملنا آية الإستنباط على احتمال أنها تفضي إلى الخطأ باعتبارها عملية إجتهد؛ فإنه لا يصح أن نعتبر الحكم الذي يستنبط من المنزل هو حكم بالمنزل أو بمعناه، وذلك لأنه يحتمل أن يكون خطأ، وظاهر الآية بعيد عن إرادة الإجتهد المفضي إلى الظن أو الذي يحتمل له الخطأ، أو على الأقل إنه لا يدل عليه. أما لو قيل أن العموم في الآية يمكن أن يشمل الإستنباط من النص فيما لو كان مفضياً إلى القطع واليقين فلا مانع من ذلك باعتباره لا يختلف عن الحكم بالنص.

كذلك أستدل على إجتهد النبي بآية سليمان في قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان﴾^(٣٦). ووجه الاحتجاج بهذه الآية هو أن الله خصّ سليمان بفهم الحق في الواقعة مما يدل على عدم فهم داود له، ومن ثم فقد كانا يجتهدان في الحكم على الواقعة بدلالة إصابة أحدهما للحق دون الآخر، فإذا ثبت هذا في حق بعض الأنبياء فما هو المانع من أن يشمل ذلك نبينا (ص)^(٣٧)؟!

وقد قيل في الجواب أن غاية ما في الآية تخصيص سليمان بالفهم، وهذا لا يدل على عدم فهم داود له إلا بالمفهوم وهو غير حجة. وحتى لو سلم بأنه حجة فإنه قد روي أن هذين النبيين حكما في تلك القضية حكماً واحداً، ثم نسخ الله الحكم فعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود، لذلك قمت الآية بقولها: ﴿وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾، فلو كان أحدهما مخطئاً لما كان قد أتى في تلك الواقعة حكماً وعلماً^(٣٨).

كما قيل في الجواب أنهما قد حكما بحكم واحد بدلالة قوله تعالى: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾، وأن هذا الحكم لهما كان صحيحاً بدلالة قوله تعالى: ﴿وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾، أما الاختلاف بينهما فليس في أصل الحكم وإنما في الإجراء، من حيث أن حكم سليمان كان أوفق وأرفق، حتى ذكر أنه رويت روايات من الشيعة والسنة تفيد أن داود حكم لصاحب الحرث برقاب الغنم، وحكم سليمان له بمنافعها في تلك السنة من ضرع وصوف

(٣٤) النساء/ ١٠٥.

(٣٥) فوائح الرحمن، ج ٢، ص ٣٦٨.

(٣٦) الأنبياء/ ٧٨.

(٣٧) الفصول في الأصول، ج ٣، ص ٢٤٠، ج ٤، ص ٣٠ و ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٣٨) الإحكام للأعدي، ج ٤، ص ٤١٥.

ونجاح ، وذلك لضمان ما أفسدته الغنم من الحرث على صاحبها ، واحتمل أن ذلك كان مساوياً لقيمة رقاب الغنم^(٣٩) .

دليل الأخبار

أما من حيث الأحاديث فقد نُقل عن النبي (ص) قوله : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء» (وفي رواية : عند كل صلاة)^(٤٠) . مما يعني أن أمر السواك متروك إلى إجتهد النبي وتقديره ، لذلك منعه خوف المشقة على الناس

لكن على فرض صحة هذا الحديث يمكن القول أن الأمر بالسواك مع أنه متروك إلى تقدير النبي إلا أنه لا يدل على إجتهداه بالمعنى المتواضع عليه ، فقد يجوز أن يكون الله فوض له الأمر في ذلك مثلما فوض إليه إرث الجدة أو الجدة^(٤١) ، ومثلما فوض لبعض أنبيائه في قوله تعالى : ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾^(٤٢) . كذلك يجوز أن يكون هذا الحديث دالاً على الأمر الإرشادي لا الملوي ، فمن الواضح هو أن الأمر بالسواك ليس له علاقة بالأحكام العبادية ، بل كل ما يمكن أن يقال فيه أن له علاقة بالصحة .

كذلك أستدل بما أشار إليه النبي (ص) بقوله في حرم مكة : لا يختل خلاها ولا يعصد شجرها ، فقال العباس : إلا الأذخر ، فقال النبي : إلا الأذخر . فالنهي في هذا النص ينهى عن قطع حشيش حرم مكة وشجره ، وكونه يوافق العباس على أن يستثنى من ذلك نبات الأذخر ربما كما قيل لطيب رائحته^(٤٣) ، فإنه بهذه الموافقة يبدو كأنه يجتهد في أمر النهي والإستثناء ، حيث من المستبعد أن يكون ما نطقه العباس قد جاء مطابقاً لما أراد أن يقوله النبي بالوحي^(٤٤) .

لكن على فرض صدق هذه الحادثة فإنها دالة على أمر يخص المصالح الدنيوية التي يجوز فيها الإجتهد من جهة تشخيص الواقع الموافق للمصلحة وليس له علاقة بالأحكام الكلية .

كما أستدل بما روي عن عمر بن الخطاب من أنه سأل النبي فقال : إني اليوم - وهو يوم صيام - أتيت أمراً عظيماً . فقال (ص) : وما ذاك ؟ فقال : هششت إلى أمرأتي فقبلتها . فقال

(٣٩) الميزان في تفسير القرآن ، ج ١٧ ، ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٤٠) التبصرة للشيرازي ، ص ٢٩ . والإحكام للأمدي ، ج ٤ ، ص ٢٣٥ .

(٤١) قيل إن الله فوض للنبي بعض ما جاء في الصلاة ، حيث أن الركعتين الأخيرتين في الصلاة هما مما أوجبهما النبي (ص) بفوض من تعالى ، بخلاف الركعتين الأولىين باعتبارهما مما أوجبهما الله تعالى (الجزائري ، نعمة الله : الأنوار النعمانية ، ج ٢ ، ص ٣٦٧) .

(٤٢) ص ٢٩ .

(٤٣) الإجتهد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص ١٧٢ .

(٤٤) المعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٦٢ . والمستقصى ، ج ٢ ، ص ٣٥٦ . والإحكام للأمدي ، ج ٤ ، ص ٤٠٠ .

(ص) : أرأيت لو تغمضت بماء ثم مسحته أكان عليك جناح؟ قال : لا . قال (ص) : فلم إذن؟ إذ قيل إن في هذا النص دلالة على القياس ، حيث قاس النبي مقدمة الجماع على مقدمة الشرب ، فمثلاً أن المضمضة لا تفسد الصوم كذلك فإن القبلة لا تفسده أيضاً^(٤٥) .

لكن على فرض صحة هذا الحديث فمع ذلك ليس فيه دلالة تقضي بأن ما حكم به النبي إنما يعود إلى القياس . فكل ما في الأمر هو أن النبي شابه بين الأمرين ربما للإيضاح لا للتشريع . وحتى لو فرض أن المقصود منه القياس فإنه مع ذلك يعد حالة جزئية لا يصح تعميمها على الحالات الأخرى إلا بقياس ، وهو ما يفضي إلى الدور أو التسلسل الباطل .

ومثل ذلك ما روي عن النبي أنه قال في حديث طويل : . . وفي بضع أحدكم صدقة . فقال أصحابه : يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال (ص) : أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيه وزر ، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر^(٤٦) . ومثله ما رواه ابن عباس من أنه سألت النبي الجارية الخثعمية وقالت : إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحج ، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت : نعم . قال (ص) : فدين الله أحق بالقضاء^(٤٧) .

وواضح أنه ليس في مثل هذه الرواية وما قبلها — على فرض صحتها — دلالة تفيد كون النبي (ص) قد أفتى بالقياس ، إذ كل ما يمكن أن يقال إنه شابه بين قضيتين ربما للتوضيح وتقريب المعنى لا للتشريع . وحتى مع فرض أنه صمل في مثل هذه الحالات القليلة بالقياس ، فإنه لا يعني أنه كان يعمل بمختلف حالات القياس التي عوّل عليها الأصوليون . فالتعميم ينهني على قياس سابق أو مفترض ، وهو ما يفضي إلى المصادرة .

وبأضعف من ذلك استدلال على قياس النبي (ص) بما روي من أن رجلاً أنكر ولداً وضعته زوجته أسود ، فقال (ص) : هل لك من إبل حمر فيها أورك — أسود —؟ قال : نعم . قال (ص) : وهذا لعله نزعة صرق^(٤٨) .

(٤٥) ابن حزم : ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ص ٢٦ . كذلك : الفصول في الأصول ، ج ٤ ، ص ٤٩ . والمعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٣٥ . والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ . والإحكام للأمندي ، ج ٣ ، ص ٢٢٨ .

(٤٦) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٢٨ ، ص ٣٦٩ . وأعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ١٩٩ . والإجتihad في الشريعة الإسلامية للمرحومي ، ص ٥٣ .

(٤٧) ملخص إبطال القياس ، ص ٢٥ . والمعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٣٥-٧٣٦ . والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ . والإحكام للأمندي ، ج ٤ ، ص ٢٩٤ . وقد روي عن ابن عباس شبيه بتلك الرواية من أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي (ص) فقالت إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت ، أفأحج عنها؟ قال (ص) : نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنيت قاضيته؟ إقموا الله قاله أحق بالوفاء (أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٢٠٠ . والإجتihad في الشريعة الإسلامية للمرحومي ، ص ٥٤) .

(٤٨) ملخص إبطال القياس ، ص ٢٥ . والفصول في الأصول ، ج ٤ ، ص ٤٩ . وأعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ١٩٩ .

كما أستدل على إجتهد النبي بما روي عن رجل أتى النبي (ص) فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين ، فقبل منه ذلك^(٤٩) . وهذه الرواية على فرض صحتها لا دلالة فيها على الإجتهد ، إذ قد يكون للنبي تخويل من الوحي أن يقبل ذلك لترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم ، وربما يكون له سعة بالأمر أن يقبل أو لا يقبل . وهو أمر يختلف عن الإجتهد المصطلح عليه^(٥٠) .

وأستدل أيضاً بما روي عن النبي (ص) أنه قال في حجة الوداع : «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي» . فقيل أن سوق الهدي على ذلك كان بالرأي . لكن أجيب على ذلك بأن معناه لو علمت سابقاً ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما فعلت . كما قيل في الرد أن هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين أمر القوم بالتحلل عن إحرام الحج بالعمرة ، لكن النبي نفسه لم يتحلل لما ساق الهدي ، فتمحرج القوم عن التحلل وأرادوا أن يهتدوا بهدي الرسول (ص) ، لذلك إعتبر النبي أن سوق الهدي مانع له من التحلل قبل أن يبلغ محله ، ولو علم أنهم لا تطيب أنفسهم إلا بالاتباع في فعله لما ساق الهدي وتحلل . وهذا الحال لم يأت عن إجتهد ورأي في الحكم الشرعي ، كما هو واضح^(٥١) .

وبذلك نخلص إلى أنه لا توجد دلالة قاطعة على الإجتهد المطلق للنبي ، إذ الروايات التي إستند إليها في الأدلة المقدمة هي من الأحاد التي لا تفيد القطع ، كما أنها على ما عرفنا ليس فيها الدلالة الواضحة على الإجتهد بالمعنى المتواضع عليه ، فضلاً عما يمكن أن يناقش فيها من جهة السند . لكن من المؤكد أن النبي كان كسائر الناس يتعامل مع قضايا الواقع من الحوادث بمنطق الإجتهد فيما لا نص فيه . فهذا ما أكدته القرآن الكريم بدلالات واضحة يعززها ما نقل عنه في العديد من الحوادث . إلا أن هذا النوع من الإجتهد يختلف عن المفهوم المصاغ علمياً من حيث إنه عبارة عن إستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية ، أو إنه عبارة عن القياس وما شاكله .

إجتهد الصحابة

اختلف العلماء في الإنجاء السني حول جواز وشروط الإجتهد بين الصحابة . فمنهم من منع ذلك في حياة النبي وأجاز بعده ، وهو المحكي عن أبي علي الجبائي وإبنه أبي هاشم ، وإن

(٤٩) إجتهد الرسول ، ص ١٢٢ .

(٥٠) بهذا الصدد يقول الشيخ أبو إبراهيم أحمد الأنصاري الحنفي النخشبدي في شرحه (بذل المجهود في شرح سنن أبي داود) ، تعليقا على تلك الرواية التي رواها ابن حنبل في مسنده : «فظهر بهذا أنه (ص) أسقط عنه ثلاث صلوات ، فكان من خصائصه أن يخص من شاء بما شاء من الأحكام ، ويسقط ممن شاء ما شاء من الواجبات» (المصدر السابق ، ص ١٢٢) .

(٥١) فرائح الرحمن ، ج ٢ ، ص ٣٦٨ .

كان أبو الحسين البصري قد نقل عنهما التوقف . وذكر البعض أن أبا علي توقف في الغائب وقطع هو وإبنه بالمنع في حق الحاضر إذا أمكنه سؤال النبي (ص) ، وفي الغائب إذا أمكنه مراسلته^(٥٢) . ومن توقف ما نُسب إلى القاضي عبد الجبار الهمداني الذي سلم بوقوع الاجتهاد في الغيبة عن النبي وتوقف في حضرته ، وهو الذي ذهب إليه الإمام الغزالي إستناداً إلى حديث معاذ بن جبل رغم أنه من أخبار الآحاد ، لكنه عوّل عليه لما قيل فيه إنه تلقته الأمة بالقبول^(٥٣) . علماً أن سبب التوقف عند هؤلاء يعود إلى تعارض الأدلة وعدم القطع بها .

ومن العلماء من منع الاجتهاد عن الصحابة إلا في حدود القضاء دون غيره ، وبشرط الغيبة عن النبي لا حضوره ، وهو ما نقله الأملّي عن قوم^(٥٤) . ومنهم من منع ذلك أيضاً إلا لضرورة لا يسع فيها الصحابي أن يكون على إتصال بالنبي كما هو الحال في الغائب البعيد ، أو في حالة إذن النبي له بالحكم . وقد ذهب إلى هذا المذهب صاحب مسلم الثبوت . وهناك من أجازة مطلقاً في الغائب دون الحاضر . كما أن هناك من أجازة بشرط الإذن الخاص . والبعض توسع في هذا الإذن فشمل عنده الصريح والضمني . كذلك أن هناك من أجازة بغياب النبي وحضوره بعد إذنه إذا ما خاف فوت الحادثة من دون حكم أو ضاق عليه الوقت^(٥٥) . وذهب بعض آخر إلى اعتبار الاجتهاد جائزاً في كل ما ليس فيه أمر ولا نهْي ، كما هو مذهب إبن حزم الأندلسي الذي أجاز الاجتهاد على الجميع سواء كانوا صحابة أو غيرهم إلى يوم القيامة ، حتى لو كان الأمر في حضرة النبي (ص) مادام الاجتهاد عنده يدخل في دائرة المباح لا الواجب ولا الحرام ، كاجتهاد الصحابة فيما يجعلونه علماً للدعاء إلى الصلاة ، كذلك إجتهادهم في شخصية السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر ، حيث أنهم أخطأوا ولم يعنفهم النبي على إجتهادهم هذا^(٥٦) .

هكذا تتعدد الأقوال التي تميز للصحابة الاجتهاد في حياة النبي ويعدده ضمن شروط وإعتبارات مختلفة . أما الأدلة التي قُدمت بهذا الصدد فستناولها كالآتي :

(٥٢) للمعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٦٥ . والإحكام للأملّي ، ج ٤ ، ص ٤٠٧ . وفوائح الرحموت ، ج ٢ ، ص ٣٧٥ .

(٥٣) للمعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٦٥ . والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٥٥ . والإحكام للأملّي ، ج ٤ ، ص ٤٠٧ .

(٥٤) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٥٤ . والإحكام للأملّي ، ج ٤ ، ص ٤٠٧ .

(٥٥) فوائح الرحموت ، ج ٢ ، ص ٣٧٥ .

(٥٦) الإحكام لإبن حزم ، ج ٥ ، طبعة دار الجليل ، ص ١٢٢ . والبحر المحيط ، ج ٦ ، ص ٢٢٠-٢٢١ .

أدلة منع إجتهد الصحابة

إستدل المانعون لإجتهد الصحابة في حياة النبي بعدة أدلة منها :

- ١- إن الصحابي في حياة النبي يمكنه معرفة الحكم الشرعي على وجه اليقين والعلم ، وبالتالي لا معنى لأن يمارس الإجتهد المفضي إلى الظن .
- ٢- إن الحكم بالإجتهد في حياة النبي يعد إفتياتاً على مقام النبوة فلا يقع .
- ٣- قد ثبت أن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إلى النبي ، مما يعني أنه لو جاز لهم الإجتهد لإجتهدوا دون مراجعته^(٥٧) .

(٥٧) الإحكام للأمندي ، ج ١ ، ص ٤٠٨ .

أدلة جواز إجتهد الصحابة

إجتهد الصحابة في حياة النبي

يمكن القول أن الإجتهد بخصوص القضاء وما شاكله إن كان يتعلق بالتطبيق وتشخيص الواقع فلا مانع ولا غنى عنه في أي وقت من الأوقات ، سواء في حياة النبي (ص) أو بعدها ، وسواء في غيبته أو عند حضوره بعد أخذ الإذن عنه . ومن الوقائع المنقولة بهذا الصدد أن النبي طلب من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة ، فقال أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله ؟ قال : نعم ، إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر واحد^(٥٨) .

ومن ذلك ما روي أن النبي بعث علياً إلى اليمن قاضياً وقال له : إذا جلس إليك الخصمان فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول ، فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء^(٥٩) . كما نُقل أن النبي أرسل حذيفة اليماني للقضاء بين بين جارين إختصما في جدار بينهما وإدعى كل منهما أنه له^(٦٠) .

وروي أيضاً أن النبي أذن لسعد بن معاذ أن يحكم في شأن يهود بني قريظة ، فحكم بقتلهم وسبي نسائهم وذرائعهم ، فقال له النبي : لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة^(٦١) .

والملاحظ أن مثل هذه المنقولات لا علاقة لها بالإجتهد المتواضع عليه ، فليس فيها إستنباط لحكم من الأحكام الشرعية كما هو واضح . وهناك منقولات تعبر عن مواقف عملية لها علاقة بالتكليف إتخذها الصحابة إضطراراً

(٥٨) التبصرة ، ص ٥١٩ . والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٥٥ .

(٥٩) مناهج الإجتهد في الإسلام ، ص ٤٢ .

(٦٠) نفس المصدر والصفحة .

(٦١) الإحكام للأمامي ، ج ٤ ، ص ٢٩٤ و ٤١٨ . وفوائد الرحموت ، ج ٢ ، ص ٣٧٥ . والاموال لابن سلام ، ص ٦٣ . وأعلام

الموقعين ، ج ١ ، ص ٢٠٤ .

لعدم تمكنهم من الإتصال بالنبي مع خوفهم من فوات الحادثة أو ضيق الوقت ، وهي أيضاً لا تدل على أنهم كانوا يجتهدون بالمعنى المتواضع عليه ، إذ أنها حالات جزئية ووقئية لا بد من إتخاذ موقف عملي منها إضطراراً . فمن ذلك نُقل أنه خرج صحابييان في سفر فحضرت الصلاة ولم يكن معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء فلم يعد أحدهما صلاته ، بينما توضأ الآخر وأعادها ، وحينما لقيا النبي (ص) وقصا عليه فإنه صوبهما ، وقال للذي لم يعد : أصيبت السنة وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرتين^(٦٢) .

كما نُقل أن النبي قال لأصحابه بعد إنصرافه عن الأحزاب : «ألا لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» ، لكن بعضاً من الصحابة صلوا صلاة العصر قبل الوصول إلى مكان وجود يهود بني قريظة خشية فوات الوقت ، بينما أخرها البعض الآخر حتى وصل إلى محل بني قريظة عملاً بقول الرسول^(٦٣) .

وروي أن جماعة من الصحابة كانوا في سفر وفيهم عمر ومعاذ ، فأصبح كلاهما بحاجة إلى الغسل ولا ماء معهما ، فعمل كل واحد منهما على ما ظن ورجى أنه الصواب . فأما معاذ فقد فرغ وتوضأ بالتراب وصلى ، لكن عمر لم يرد ذلك وأخر الصلاة ، فلما رجعا إلى الرسول بين لهما الصواب في قوله تعالى : ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ ، وقال يكفيكما أن تفعلاه هكذا ، مشيراً إلى كيفية التيمم^(٦٤) .

كذلك هناك بعض المنقولات التي ظاهرها أن بعض الصحابة قد حكم بالقول في حضور النبي ودون إذنه . حيث نُقل أنه لما قتل أبو قتادة الأنصاري مشركاً ، وقال رسول الله (ص) : من قتل قتيلاً فله سلبه ، فقام أبو قتادة وقال : قتلتي قتيلاً ، فقال رجل : صدق وسلبه عندي ، فأرضه يا رسول الله ، عندها قال أبو بكر : لاها الله ذا لا يعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله تعالى ورسوله فيعطيك سلبه^(٦٥) . وهذه الرواية حتى لو كانت صحيحة فإنها لا تدل على إجتهااد أبي بكر ، إذ ما قاله مستمد مما صرح به النبي (ص) في قوله الأنف الذكر . كل ما في الأمر أن أبا بكر قد تعجل وحكم من نفسه دون إذن النبي ، وكان الأولى به أن يدع النبي يحكم أو يستأذن منه ذلك .

لكن أهم المنقولات التي لها دلالة على الإجتهااد بالرأي في حياة النبي هي منقولة معاذ بن جبل حينما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً ، إذ قال له النبي : بم تقضي إن عرض لك قضاء؟

(٦٢) اعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٢٠٤ . والإجتهااد في الشريعة الإسلامية للمعري ، ص ٧٤ .

(٦٣) فوائخ الرحمت ، ج ٢ ، ص ٣٧٥ . والبحر المحيط ، ج ٦ ، ص ٢٢٤ .

(٦٤) الاختيار في النسخ والنسخ ، ص ٦١ . والإجتهااد في الشريعة الإسلامية للمعري ، ص ٧٤ .

(٦٥) الإحكام للأمدني ، ج ٤ ، ص ٤٠٨ . وفوائخ الرحمت ، ج ٢ ، ص ٣٧٦ .

قال : بما في كتاب الله ، قال (ص) : فإن لم تجد؟ قال : بما في سنة رسول الله ، قال (ص) : فإن لم تجد؟ قال : أجتهد ولا ألو . فسُرَّ بذلك رسول الله وقال : الحمد لله أن وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله . فهذه الحادثة لها دلالة على الاجتهاد باستنفاد الجهد فيما لا نص فيه . لكنها من جهة وردت بخصوص القضاء وهو يحتاج إلى فض المنازعات والفصل فيها ؛ سواء بالإستناد إلى النص أو إلى غير ذلك إن لم يتمكن القاضي من إيجاد الحكم في النص ، وهو خلاف الحال في الفتوى ، إذ قد لا يترتب على الفتوى أثر من المشاكل إن توقف المفتي وامتنع عن الإفتاء أو قال بالإحتياط أو أي وظيفة عملية أخرى ، وذلك فيما لو عاجز عن تحصيل الحكم الشرعي من النصوص . لهذا فإن قياس الاجتهاد في القضاء على الفتوى يعني إلغاء الخصوصية في الأول ، وهو ما يحتاج إلى دليل منفصل يسمح بمثل هذا التعدي . هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن منقولة معاذ هي كغيرها من المنقولات التي ذكرناها تُعد من أخبار الأحاد التي لا تنفع في إثبات مثل هذا المطلب الكبير ، ذلك أن الاجتهاد هو أصل أساس تتوقف عليه مختلف الفروع الفقهية ، ومن غير المنطقي أن يتم إثباته بمجرد خبر الأحاد الظني الثبوت . لهذا سبق لأبي حنيفة أن اعتبر أن خبر الواحد إذا كان بما تعم به البلوى فليس بحجة^(٦٦) ، فكيف الحال والخبر مرسل^(٦٧) ؟ أناهيك من أن هناك من عدّه من الموضوعات ، كما هو الحال مع الجوزجاني الذي علّق عليه بقوله : « هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة »^(٦٨) . من هنا فلا دليل على إجتهد الصحابة في حياة النبي (ص) بالمعنى المتعارف عليه . والعجيب ما زعمه الزركشي في (البحر المحيط) بقوله : « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي (ص) في العلل »^(٦٩) .

إجتهد الصحابة بعد النبي

أما إجتهد الصحابة بعد وفاة النبي فقد كثر النقل عنه حتى أصبح لا يقبل الشك ، خاصة أن الحاجة والضرورة قاضية به عند تجدد الحوادث التي لم ينص عليها الشرع الإسلامي بشكل صريح وواضح ، حتى قيل أن الذين حفظت عنهم الفتوى من الأصحاب بلغوا مائة

(٦٦) الإحكام للأمني ، ج ٤ ، ص ٢٩٦ .

(٦٧) روى هذا الحديث أحمد بن حنبل وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي ؛ عن أحد أصحاب معاذ ، وهو مرسل (الإحكام للأمني ، ج ٤ ، ص ٢٩٦ ، ومجلس ص ٢٩٣) . وقد نص الترمذي عليه بقوله : ليس بإسناده عندي متصل . وعقب عليه ابن عريي بقوله : هو حديث مشهور (السيامي ، مصطفى : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، ص ٣٧٧) .

(٦٨) السنة للسيامي ، ص ٣٧٨ .

(٦٩) التنوير ، علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧ م ، ج ١ ، ص ٣٤ .

ونيفاً وثلاثين ما بين رجل وامرأة ؛ منهم المكشرون ومنهم المتوسطون ومنهم المقلون^(٧٠) .
لذلك اختلفوا في مسائل عديدة من أمثال ما أطلق عليها بالجد والأخوة والخرقاء والمشاركة أو
المشاركة والحرام والخيار والخلية والبرية والبيان والمدبر والمكاتب والكلالة وغيرها^(٧١) .

وهناك بعض النصوص التي تنقل أن بعض الصحابة كان يشير في كلماته إلى دليل
القياس فيما لا نص فيه كما هو الحال مع الخليفة عمر بن الخطاب ، حيث جاء في كتاب
مطوك له بعثه إلى أبي موسى الأشعري قال فيه : . . ثم الفهم الفهم فيما أدى إليك مما ورد
عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قاييس بين الأمور عند ذلك ، وأعرف الأمثال ثم أعمد
فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق^(٧٢) .

بل إن بعض المتأخرين اعتبر القياس دليلاً مستقلاً لعمل الصحابة وإجماعهم عليه ، كما
هو رأي ابن خلدون الذي يقول : «ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب
والسنة ؛ فإذا هم يقيسون الأنبياء منها بالأشياء ، وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم ،
وتسليم بعضهم لبعض في ذلك الإلحاق . فإن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه
عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في
ذلك الإلحاق ؛ تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين ، حتى يغلب على الظن أن حكم
الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس وهو رابع
الأدلة^(٧٣) .

لكننا نعد مثل هذا الرأي من المجازفات في القول . فكون الصحابة قد اجتهدوا في الكثير
من القضايا وأقاموا الشورى كي يحددوا الموقف العملي لمسائل لم ينزل فيها تشريع ؛ لا يعني
أنهم عملوا بالقياس كدليل مميز ومستقل ، وما روي في هذا الشأن يعد من القليل لا يصحح أن
يُصور كأنه مركز في أذهان الصحابة مثلما هو الحال عند المجتهدين عبر العصور . مع أنه نقل
عن الصحابة والتابعين الكثير من النقد والاعتراض على الأخذ بالرأي والقياس ، ولو بشكل

(٧٠) الإحكام لأبن حزم ، طبعة دار الجليل ، ج ٥ ، ص ٨٧ وما بعدها . وأعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ١٢ .

(٧١) الفصول في الأصول ، ج ٤ ، ص ٥٣ . والمبسوط ، ص ٤٢٨ .

(٧٢) المحلى ج ١ ، ص ٥٥ . وأعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٨٦ . علماً أن ابن حزم ضعف تلك الرسالة من حيث السند وكذبها .
كذلك أن الاستاذ محمود بن محمد عرتوس توصل في كتابه (تاريخ القضاء في الإسلام) إلى تأييد ابن حزم واعتبار تلك
الرسالة موضوعاً بالإستناد إلى دليل تاريخي ، وهو أن أبا موسى الأشعري لم يتول الكوفة في عهد عمر ، بل كان قاضيها
تلك تشريع ، أما أبو موسى فقد تولاهما في عهد عثمان (تاريخ القضاء في الإسلام ، ص ١٥ . والمحلى ، ج ١ ،
ص ٥٥٥) .

(٧٣) تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص ٨١٣ . كذلك انظر بهذا الصدد : أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٢٠٣ وما بعدها .

مجمل ، منها ما روي عن أبي بكر قوله : «أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي» . وعن الإمام علي قوله : «لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره» . وعن ابن سيرين قوله : «أول من قاس إبليس ، وما عُبِدَت الشمس والقمر إلا بالمقاييس» . وعن مسروق صاحب ابن مسعود قوله : «إني لا أقيس شيئاً بشيء إني أخاف أن تزل قدمي» (٧٤) .

(٧٤) ملخص إبطال القياس ، ص ٥٧ وما بعدها . والتبصرة ، ص ٤٢٩ . والإحكام للأمني ، ج ٤ ، ص ٣٠٤ . ورسالة القول المفيد ، ص ٣٢ . يضاف إلى ذلك نقل ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧٣-٧٤) وقوله ابن حزم في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام ، طبعة السعادة ، ج ٦ ، ص ٤٩-٥٩) وكذلك الشاطبي في كتابه (الإحتصاص ، ج ٢ ، ص ٢٤١-٢٤٩) كلام التابعين والسلف في نقد الرأي وفضله ، منها : ما عن الشعبي أنه قال : «لئن الله لم أرأيت . وعنه في جوابه لصالح بن مسلم في مسألة عن النكاح ، إذ قال له : إن أخبرتك برأيي فكل عليه . وعنه أنه قال : ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله (ص) فخذوه ، وما كان رأيهم فاطرحوه في الحش . ونقل أنه قيل لجابر بن زيد : إنهم يكتبون ما يسمعون منك ، قال : إنا لله وإنا إليه راجعون ، يكتبونه وأنا أرجع عنه خدأ . وعن سفيان بن عيينة أنه قال : إجتهد الرأي هو مشاورة أهل العلم ، لا أن يقول هو برأيي . وعن أبي سلمة أنه قال للحسن البصري : بلغني أنك تقضي برأيك ، فلا تقض برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله (ص) . وعن أبي وائل شقيق بن سلمة أنه قال : إياك ومجالسة من يقول لأبيت رأيت . وعن ابن شهاب أنه قال : دعوا السنة تمضي ، لا تعرضوا لها بالرأي . وعن عروة بن الزبير أنه قال : ما زال أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبيل الأعم ، فأخذوا فيهم بالرأي فأضلواهم . وعن ابن شهاب أنه قال ، وهو يذكر ما وقع فيه الناس من هذا الرأي وتركهم السنن ، فقال : إن اليهود والنصارى إنما تسلبوا من العلم الذي بأيديهم حين إتبعوا الرأي وأخذوا فيه . وعن ابن وهب أنه قال حدثني ابن طيبة أن رجلاً سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء ، فقال : لم أسمع في هذا شيئاً ، فقال له الرجل : فأخبرني أصلحك الله برأيك ، فقال : لا ، ثم عاد عليه ، فقال : إني أرى برأيك ، فقال سالم إني لمعي إن أخبرتك برأيي ثم تلعب فأرى بعد ذلك رأياً خيراً فلا أجيبك . وعن ربيعة أنه قال لابن شهاب : إن حالي ليس يشبه حالك ، أنا أقول برأيي من شاء أخذه وعمل به ، ومن شاء تركه . وعن حماد بن زيد أنه قال : قيل لأبي السخنياني : ما لك لا تنتظر في الرأي ؟ فقال أيوب : قيل للحمار ما لك لا تجتر ؟ قال : أكره مضغ الباطل . وعن الأوزاعي أنه قال : عليك بأثر من سلف وإن رفضك الناس ، وإياك وآراء الرجال وإن زخفوا لك القول . وعن سعيد بن عبد العزيز أنه كان إذا سئل لا يجيب حتى يقول : لا حول ولا قوة إلا بالله ، هذا رأي والرأي يخطئ ويصيب .

كما أن من المعروف أن الأئمة الأربعة كانوا لا يعولون على الرأي والاجتهاد إلا للضرورة ، ومن ذلك قول أبي حنيفة : «عجبا للناس يقولون إني أفتي بالرأي ، ما أفتي إلا بالأثر» . ويقول «إذا صح الحديث فهو مذهبي» (أبو حنيفة ، ص ٤٥٥) . كذلك يقول : «كذب والله وإفترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس» (المصدر السابق ، ص ٢٧٣) . وقوله أيضاً : «نحن لا نفيس إلا عند الضرورة الشديدة ، وذلك إننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أممية الصحابة ، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على متطوق به» (نفس المصدر والصفحة) . كذلك : أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧٧ .

كذلك كان الإمام مالك يقول هو الآخر ما معناه : إنما أنا بشر أصيب وأخطئ ، فأعرضوا قولني على الكتاب والسنة (ملخص إبطال القياس ، ص ٦٦ . والإحكام ، ج ٦ ، ص ٥٦ . وأعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧٥ . والإحتصاص ، ج ٣ ، ص ٢٥٦) . والواقعات ، ج ٤ ، ص ٢٨٩) . وقال القعني : دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه ، فسلمت عليه ، ثم جلست ، فرأيت يميني ، فقلت له : يا أبا عبد الله ، ما الذي يمينك ؟ فقال لي : يا ابن قعب ، ومالي لا يميني ؟ أو من أحق بالبكاء مني ؟ أو لله لوددت أني غُصيت بكل مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطاً ، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه ، وإيتني لم أفت بالرأي (الإحكام لابن حزم ، ج ٦ ، ص ٥٧ . وأعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧٦) . لما الشاطبي فهو معروف

وعليه فمن المعقول أن يقال أن الصحابة قد مارسوا الاجتهاد عند الإضطرار ، وكان في الغالب ممزوجاً بالشورى . ومن ذلك ما ذكره ميمون بن مهران من أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به ، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله (ص) في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياء خرج فسأل المسلمين إن كان الرسول قد قضى في ذلك بقضاء ؟ فإن أعياء أن يجد فيه سنة من رسول الله (ص) جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ؛ فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به (٧٥) . وعن شريح أن عمر بن الخطاب كتب إليه قائلاً : إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يفتك عنه الرجال ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله فاقض بها ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة رسول الله فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر رأي الأمرين شئت ، إن شئت أن تجهد برأيك ثم تقدم فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك (٧٦) .

وعن عبد الله بن مسعود قال : أتى علينا زمان لسنا نقضي ، وإن الله قد قدر من الأمر أن قد بلغنا ما ترون ، فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقض فيه بما في كتاب الله عز وجل ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله ولم يقض به رسول الله (ص) فليقض بما قضى به الصالحون ولا يقل إني أخاف وإني

٣٠ بموقفه المتشدد من الرأي في قبيل النص ، إذ إنه بعد الرأي أو القياس للضرورة صراحة ، وقد نص في رسالته على ذلك ، حيث يقول : «ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخير موجود» (الرسالة ، ص ٥٩٩) . وقد نقلت عنه أقوال عديدة بهذا الشأن منها قوله : «القياس إنما يصار إليه عند الضرورة» (أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٨٤) . وقوله : «إذا وجدتم لي مذهباً ، ووجدتم غيراً على خلاف مذهبي ، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخير» (للعل والنحل ، ص ٨٩) . والإعتصام ، ج ٣ ، ص ٢٥٦) . وقوله : «إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط» . كذلك قوله : «إذا رويت عن رسول الله (ص) حديثاً ولم تأخذ به فاعلموا أن عقلي قد ذهب» . وقوله : «لا قول لأحد مع سنة رسول الله (ص)» (أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٨٢) .

أما ابن حنبل فهو أشد الأئمة الأربعة بعداً عن الرأي وأقربهم تمسكاً بالخبر ولو كان ضعيفاً ، وهو الملة الذي جعل مقلديه قلة ، كما نص على ذلك ابن خلدون (تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص ٨٠٣) . فمن الواضح أنه لا يستخدم القياس إلا بدافع الضرورة ، كوقوع حادثة تقتضي حكماً ما يدفع مضرة أو جلب مصلحة وليس هناك من نص ولا أثر ، لذلك إنه ينفر من الإفتاء في القضايا المتفرقة على خلاف توجهات الإمام أبي حنيفة (أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠١) . كما انظر : الرويشد : قادة الفكر الإسلامي عبر العصور ، ص ٨٢) .

(٧٥) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٤٩ .

(٧٦) الأحكام للأئمة ، ج ٤ ، ص ٣٠٤ . وحجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٤٩ .

أرى «فإن الحرام بين والحلال بين ، وبين ذلك أمور مشتبهة ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٧٧) .

على أن في اجتهاد الصحابة رحمة للذين جاءوا من بعدهم . فبفضله فتح الفقهاء الباب إلى الرأي والاستنباط ، ولولاه لكان من المشكل التفكير في حدود غير الصريح من النص . لهذا يؤثر عن عمر بن عبد العزيز قوله : «ما أحب أن أصحاب رسول الله لا يختلفون ، لانه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق ، وانهم ائمة يقتدى بهم ، فلو أخذ رجل بقول احدهم لكان سنة ، ومعنى هذا انهم فتشحو للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه .» (٧٨) .

مهما يكن أن الطريقة التي سلكها الصحابة في الاجتهاد لم تستند إلى الأساليب الإستدلالية كما زاولها المجتهدون من بعدهم عبر العصور ، إذ كانت تلقائية ذات طبيعة وجدانية تعمل على اقتناص المطلوب مباشرة بعد التأمل ومشاورة الرأي عادة . وقد استمد التابعون هذه الطريقة عنهم حتى ظهر الاحتياج إلى الاجتهاد المعتمد على سبل الإستدلال بالتفكير . واستمر الحال على ذلك حتى القرن الرابع الهجري ، ومنه ظهر الجدل وكثرة الخلاف في علم الفقه (٧٩) ، إذ تكاثرت الآراء والمذاهب وأصبح بعضها يضرب البعض الآخر حتى إنتهى الأمر أخيراً إلى سد باب الرأي والاجتهاد المطلقين ، فركن الفقهاء وغيرهم من الناس قروناً طويلة إلى التقليد غير عابئين بوجود الحاجة المستمرة إلى الاجتهاد (٨٠) . أما الدواهي الحقيقية لخلق باب الاجتهاد فلا زالت لم تعرف بعد . فكل ما طرح بهذا الصدد يعد من التكهنات والظنون التي لا ترقى إلى مستوى العلم واليقين على ما سنعرف الآن . . .

نهاية الاجتهاد عند السنة

يختلف الباحثون في تحديد السبب الذي جعل الفقه ينقلب من كونه مادة للاجتهاد إلى شكل من أشكال التقليد . وهو المعروف بسد باب الاجتهاد الذي حدث منذ القرن الرابع

(٧٧) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٧٨) تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص ٢٥٥ .

(٧٩) ذكر أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر ما لا يقل عن تسعة عشرة مدرسة فقهية .

(إقبال ، محمد : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص ١٨٩ - ١٩٠) .

(٨٠) علماً بأن هذا الأمر كاد أن يحدث لدى الاتجاه الشيعي بعد الشيخ الطوسي منذ القرن الخامس الهجري ، ولولا الحركة النقدية للفسادة لابن ابراهيم الحلي . وسأتي الإشارة إلى ذلك فيما بعد .

الهجري . إذ نُقل أنه حُصرت المذاهب في أربعة وذلك (سنة ٣٦٥هـ) . وقيل إن آخر مجتهد آنذاك هو المفسر والمؤرخ المعروف محمد بن جرير الطبري (المتوفي سنة ٣٢٠هـ) (٨١) .

ونُقل أن المجتهد المطلق - سواء المستقل أو المنتسب - قد فُقد من قريب عصر الشافعي . ونصّ على انعدامه بعد عصر الائمة الفخر الرازي وبعده الرافعي والنوري معولين على أن الناس «كالجمعيين اليوم على أنه لا مجتهد» . كما أشار إلى ذلك الغزالي في (الإحياء) بأن حكم كل أهل العصر عدم بلوغ رتبة الاجتهاد ، وإنما يفتي الفقيه فيما يسأل عنه نقلاً عن مذهب إمامه . وعلل سبب ذلك بأن الاجتهاد متوقف على تأسيس قواعد اصولية وحديثية وغيرهما يخرج عليها المجتهد استنباطاته وتفرعاته ، وهذا التأسيس هو الذي أعجز الناس عن بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق (٨٢) . فهذا هو موقف جمهور الفقهاء بأن شروط الاجتهاد المطلق لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع فما بعده ، وإن من ادعى منهم لا تسلم له دعواه ، ضرورة أن بلوغها لا يثبت بمجرد الدعوى (٨٣) . حتى قيل أن الطبري صاحب التفسير والتاريخ قد ادعى لنفسه بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق إلا أن الفقهاء في عصره لم يسلموا له ، فما بالك بغيره ممن هو في العصور البعيدة (٨٤) .

ونقل ابن عابدين الحنفي عن بعض رسائل ابن نجيم قوله : «إن القياس بعد الأريعمافة منقطع» (٨٥) .

على هذا قام الفقهاء بمنع أهل العصور التالية من الاستنباط من الايات والاحاديث ، وأوجبوا عليهم الأخذ بأقوال الائمة واتباعهم في كل ما يقولون من الأحكام الفقهية وتفسير الايات القرآنية والاحاديث النبوية ، معتبرين أنه بدون ذلك يلزم الضلال والاحاد في الدين ، لأن كثيراً من الايات والاحاديث يعارضها مثلها من النصوص ، ولا اطلاع لغير المجتهدين على ذلك إلا بالنقل عنهم ، وبعضها منسوخ وبعضها مخصص ومجمل ومتشابه وغير ذلك . فهذا هو معنى قول الأكثرين لجواز خلو الزمان حتى عن مجتهد المذهب (٨٦) .

وقد لاقى هذا المنع رواجاً كبيراً في المذهبيين الحنفي والشافعي وأقل منهما في المذهب المالكي (٨٧) . لكن الأقلين رفضوه ، كما هو الحال مع الحنابلة الذين أوجبوا أن لا يخلو عصر

(٨١) مطهرى : مبدأ الاجتهاد في الإسلام ، ص ٤٣ و ١٧ .

(٨٢) اللياري : هدية الموقنين ، ص ٤٤ .

(٨٣) تهذيب الفروق ، ج ٢ ، ص ١٢١ .

(٨٤) تهذيب الفروق ، ج ٢ ، ص ١١٧ .

(٨٥) والي ، علي عبد الواحد : حقوق الإنسان في الإسلام ، ص ٢٢٨ .

(٨٦) تهذيب الفروق ، ج ٢ ، ص ١٢٢-١٢٣ .

(٨٧) تاريخ المذهب الاسلامي ، ص ٣٠٣ .

من العصور عن المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام ، وإن سلموا بخلو الزمان عن المجتهد المستقل ، حيث بنظرهم أن المجتهد يتبع الدليل ، وهم يتسبون إلى ابن حنبل لميلهم لعموم أقواله كما أفاد ذلك ابن الجوزي (٨٨) .

وقد نص السيوطي وغيره على تعذر إمكان إحداث المجتهد المستقل دون المتسبب بعد القرون الثلاثة ، فذكر بأن « هذا القسم قد فقد من دهر ، بل لو أراد الإنسان اليوم لا تمتنع عليه ولم يجز له ، نص عليه غير واحد » . وقال ابن برهان من الشافعية بأن « أصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافاً » . وقال ابن المنير من المالكية بأن « اتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً ، أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم ، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً ، فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب » (٨٩) .

وأوضح السيوطي في رده على جمهور الفقهاء بأن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل ، وإذا كان المستقل قد تعذر وجوده بعد عصر الأئمة فإن المجتهد المتسبب أو غير المستقل باقٍ أبد ، الدهر ، مستنداً على ذلك بقول النبي (ص) : « يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها » ، مانعاً الاستدلال بأن المراد بمن يجدد أمر الدين هو من يقرر الشرائع والأحكام لا المجتهد المطلق (٩٠) .

وقريب من الموقف العام لجمهور الفقهاء ذهب ابن خلدون إلى أن أسباب اغلاق باب الاجتهاد تعود إلى كثرة ما تشعب من الإصطلاحات والمعارف في العلوم مع تباعد الزمن ، إذ صار من الصعب الوصول إلى مرتبة الإجتهد ، لذا خشي أن يمتد من هو غير أهل لذلك ممن لا يوثق برأيه ولا دينه ، الأمر الذي حدا بالفقهاء أن يعلنوا عجزهم عن الوصول إلى تلك المرتبة وأوصوا الناس بتقليد أئمة المذاهب (٩١) . ومثله ما ذهب إليه حديثاً الشيخ علي الطنطاوي ، حيث اعتبر أن الفقهاء هم الذين أمروا باتباع أحد المذاهب الأربعة وذلك « لما رأوا غلبة العجز على الناس ، ولئلا يصير الأمر فوضي ، فيدعي كل واحد أنه صار إماماً حنيفاً أو الشافعي كما هو الآن » (٩٢) .

(٨٨) لتصار الفقير السالك ، مقدمة الحق ، ص ٩٦ .

(٨٩) تهذيب الفروق ، ج ٢ ، ص ١٢٠ .

(٩٠) تهذيب الفروق ، ج ٢ ، ص ١٢١ .

(٩١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٤٨ .

(٩٢) مشكلات في طريق الحياة الإسلامية ، ص ١٤٥ .

لكن الشاه ولي الله دهلوي عزا السبب في ذلك إلى ما ظهر من كثرة الجدل والخلاف بين الفقهاء مع إزدياد جور القضاة ، مما جعل إنقطاع ذلك لا يكون إلا باتباع تصريح رجل من المتقدمين في المسائل المختلف حولها ، أو في حالة القضاء كان الناس لا يأمنون إلا بوجود شيء قد قيل من قبل . الأمر الذي جعلهم يطمثون بالتقليد الذي دب في صدورهم دبيب النمل وهم لا يشعرون^(٩٣) .

وعمل الشيخ محمد جواد مغنية إلى أن السبب الوحيد لسد باب الاجتهاد هو تخوف بعض حكام ذلك الزمان من حرية الرأي والقول على نفسه وعرشه ، فإحتال وتذرع «كي يتكلم بكل حرياًبى التعاون مع دولته على الفسق والفجور»^(٩٤) .

وعلى خلاف هذا الرأي هناك من يقول أن الفقهاء قد ضاقوا ذرعاً بما كان يطلبه منهم الأمراء من فتاوى تحلل لهم ما يريدون ، فاضطروهم الأمر إلى أن يجتمعوا ويصمموا على إغلاقه ليسدوا الباب في وجه أهواء الأمراء^(٩٥) .

مع هذا قد يتساءل المرء عن علة حصر المذاهب بالاربعة المعروفة دون غيرها على كثرتها؟ فيحسب تعليل المتأخرين أنه يرجع إلى كونها قد دُونت وانتشرت بخلاف غيرها . لهذا ان الشيخ تقي الدين بن الصلاح يرى - كما ينقل القرافي - أن التقليد يتعين بالائمة الاربعة دون غيرهم باعتبار أن مذاهبهم قد انتشرت وانبسطت دون غيرها ، وهو ما يبرر البقاء عليها لكمالها من هذه الجهة^(٩٦) .

بل ادعى البعض الاجماع على ذلك كما هو قول ابن الهمام^(٩٧) . ومثل ذلك ما ذكره الراعي وهو يتساءل عن علة وجوب اتباع الائمة الاربعة دون غيرهم فقال : «سمعت شيخنا وسيدنا قاضي القضاة بغرناطه ابا القاسم محمد بن سراج أعزه الله يقول : إنما ذلك لكثرة أتباعهم عرفت مذاهبهم وتحققت ، وتواترت أقوالهم عند أرباب مذاهبهم ، وانعقد الاجماع على اتباعهم والافتداء بهم فلا يجوز لأحد اليوم ان يخرج عن المذاهب الاربعة»^(٩٨) .

لكن من وجهة نظر تاريخية سياسية نرى ياقوت الحموي يعتقد بأن القادر العباسي المتخلف (سنة ٣٨١هـ) أمر أربعة من علماء الإسلام أن يصنف كل واحد منهم مختصراً على

(٩٣) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

(٩٤) الفقه على المذاهب الخمسة ، ص ٩٨ .

(٩٥) هذا الرأي يعود إلى الدكتور عبد العزيز كامل ، نقله عنه الدكتور يحيى الجمل ، تدويع التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، ص ٦٥١ - ٦٥٢ .

(٩٦) مرآة الجليل ، ص ٣٠ .

(٩٧) هداية المرفقين ، ص ٦٦ .

(٩٨) انصار الفقير السالك ، ص ١٢٦ .

مذهبه ، فصنف الماوردي الشافعي (الإقناع) ، وصنف أبو الحسين القدوري مختصراً على مذهب أبي حنيفة ، كما صنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصراً على مذهب مالك ، إلا أنه لم يعرف من صنف على مذهب أحمد بن حنبل . ولما عُرِضَت هذه المصنفات على القادر قبلها وأمضى العمل عليها^(٩٩) .

وعند الشيخ (أبو زهرة) أن العلة في ذلك تشعب إلى عدة دواعي : منها ما يعود إلى التعصب المذهبي ، كذلك بسبب تدوين المذاهب ووفرة الثروة الفقهية الجاهزة ، حيث به أصبح تناول الأحكام سهلاً ، وأيضاً بسبب ولاية القضاء ، إذ كان تقليد القاضي بمذهب يرتضيه الخليفة سبباً في اكتفاء الناس به وإقبالهم عليه^(١٠٠) .

وأخيراً فإن هناك من رأى أن السبب في السد وحصر المذاهب هو لكثرة تشتت المذاهب في الفروع واختلاف الآراء ، الأمر الذي جعل الدولة تلجأ إلى تقليدها في مذاهب محصورة ، وذلك من خلال دفع قيمة مالية باهضة على كل مذهب يريد لنفسه الإعتراف به رسمياً^(١٠١) .

مهما يكن فعلى الرغم من أن التقليد ساد قروناً طويلة إلى يومنا هذا بسبب إغلاق باب الاجتهاد ، إلا أن هناك العديد من الفقهاء الكبار لم يستجيبوا إلى حكم ذلك الإغلاق ، فدعوا

(٩٩) عن : مقدمة المقدم لكتاب الاجتهاد والتقليد للخلوي ، ص ٣٠٠ .

(١٠٠) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص ٣٠٢-٣٠٣ . والفقه الإسلامي في قوه الجليل ، ج ١ ، ص ١٨٨-١٩٠ .

(١٠١) جاء في كتاب (رياض العلماء) للإصفهاني نقلاً عن كتاب (تهذيب الأسانيد ونهاية الأعقاب) لبعض المؤلفين من بني أحماد الشريف المرتضى ما ملخصه أنه اشتهر على السنة العلماء أن العامة - أهل السنة - في زمن الخلفاء لما رأوا تشتت المذاهب في الفروع واختلاف الآراء ، بحيث لم يمكن ضبطها ، فقد كان لكل واحد من الصحابة والتابعين ومن تبعهم مذهب يراه في المسائل الشرعية والأحكام الدينية ، لتجأوا إلى تقليدها فأجمعوا على أن يجمعوا على بعض المذاهب . . . فالعامة أيضاً لما اضطرت إتفقت كلمات رؤسائهم وعقيدة عقلائهم على أن يأخذوا من أصحاب كل مذهب خطيراً من المال ويلتبسوا آلاب ألف درهم ودينار من أرباب الآراء في ذلك القال . فالحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية لوفرة عدتهم جاؤوا بما طلبوه ، فقرروهم على عقائدهم . وكلفوا الشيعة المعروفة في ذلك العصر بالجغورية لمحب ذلك المال الذي أرادوا منهم ، ولما لم يكن لهم كثرة مال تواتوا في الإعطاء ولم يمكنهم ذلك . وكان ذلك في عصر السيد المرتضى (ره) وهو قد كان رأسهم ورئيسهم ، وقد بذل جهده في تحصيل ذلك المال وجمعه من الشيعة فلم يتيسر له ، حتى أنه كلفهم بأن يجيؤوا بنصف ما طلبوه ويعطي النصف الآخر من عاصمة ماله ، فما أمكن للشيعة هذا العطاء ، فلذلك لم يدخلوا مذهب الشيعة في ذلك المذاهب ، وأجمعوا على صحة خصوص الأربعة وعلان غيرها . فأك أمر الشيعة إلى ما آك في العمل بقول الأئمة السادة الأئمة . (الإصفهاني ، الميرزا عبد الله الأفندي : رياض العلماء وحجرات الفضلاء ، ج ٤ ، ص ٣٣٣) .

وقد نقل الخوانساري ذلك وعلق عليه بقوله : فيريد هذا التفصيل ما ذكره صاحب (حدايق المقربين) إن السيد المرتضى (ره) وإما الخليفة - وكأنه القادر بالله - على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار ليجعل مذهبهم في حداد تلك المذهب وترفع التفتة والمواخلة على الإعتساب إليهم ، فتقبل الخليفة ، ثم أنه بذل لذلك من عين مائة ثمانين ألفاً ، وطلب من الشيعة بقية المال فلم ينفوا به . (الخوانساري : روضات الجنات ، ج ٤ ، ص ٣٠٨-٣٠٩) .

إلى الإجتهااد خاصة بالنسبة إلى القادرين عليه ، وإن بحدود ما أطلق عليه بالمتناسب ، وكان منهم إبن تيمية وتلميذه إبن القيم الجوزية ، وإبن حجر العسقلاني وتلميذه جلال الدين السيوطي ، فضلاً عن بعض الحركات الحديثة التي سادت في العالم الإسلامي كحركة الوهابية في الحجاز والحركة السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان ، مضافاً إلى بعض المصلحين كالشيخ محمد عبدة وتلميذه رشيد رضا وشيخ الأزهر المراغي وغيرهم .

أدلة الاجتهاد عند الشيعة

أما لدى الاتجاه الشيعي فقد استدل المتأخرون على مشروعية الاجتهاد بعدد من نصوص القرآن والحديث . ومع ذلك فالأدلة التي قدموها ضعيفة لا ترقى إلى مستوى العلم والإطمئنان ، كما سيبين لنا كالأبي :

دليل الكتاب

فمن القرآن الكريم استدل المتأخرون بآية الإنذار : ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾^(١٠٢) . إذ أعتبرت الآية دالة على الاجتهاد لأنها تتضمن وجوب التفقه في الدين ومن ثم الإنذار الذي ليس هو «إلا الإخبار عن حرمة شيء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأي المنذر»^(١٠٣) .

لكن من الواضح إنه لا دليل في الآية على الرأي والاجتهاد بما يفرضي إليه من ظنون وإعتبارات عقلية ، فقد يكون مراد الآية كما في الظاهر هو طلب التفقه المنبني على العلم أو اليقين ولو كان عادياً مما يتناسب مع ما كان عليه الحال في عصر النص . لأننا نعتقد بأن الاجتهاد المصطلح عليه لدى المتأخرين لم يكن له عين ولا أثر في ذلك العصر . إذ لا نجد هناك من يخصص ويقيد ويضيف الإعتبارات العقلية والتحليلات اللغوية من هنا وهناك ، بل كان نقل الرواية والأخذ بمضمون النص والخبر هو الجاري دون غيره . ولو أن هناك من فعل غير ذلك من دون ضرورة واضطرار لكان مذموماً باعتباره يعول على ما هو مظنون مع وجود النص المقيّد للعلم والإطمئنان . لهذا فإن الاختلاف بين الاجتهاد الذي يمارسه العلماء

(١٠٢) التوبة / ١٢٢ .

(١٠٣) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٣١٥ .

(١٠٤) المصدر السابق ، ص ١٨٦ .

التأخرون وبين الآلية التي زاولها السلف في عصر النص ليس مجرد اختلاف عائد إلى شدة وخفة المؤونة أو الصعوبة والسهولة كما يرى بعض الفقهاء^(١٠٤)، بل هناك فارق نوعي يكمن في كون الممارسة السلفية وقت عصر النص لم تكن مضطرة لطريقة الاجتهاد المصطلح عليه ما دامت تجد ضالتها المنشودة قريبة عنها، سواء من خلال السؤال المباشر للمعصوم أو من خلال الأطراف الناقلة التي تثق بها. وعليه فما الذي يدعوها إلى أن تغامر وتجتهد بأن تخصص أو تقيد أو ترجع بعض المعاني على بعض أو تفتي فيما لا تجد فيه نصاً أو غير ذلك من الممارسات الاجتهادية المتداولة لدى المتأخرين؟

كما أستدل على حججية الاجتهاد بآية الذكر: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(١٠٥)، من حيث حججية أهل الذكر ومنها فتاواهم. مع أن الآية بحسب ظاهرها ليست بصدد الفتوى، بل جاءت في سياق إرادة علماء أهل الكتاب، وهو المنقول عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة^(١٠٦). فالمدكور في سورة النحل هو قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر﴾. وكذلك المذكور في سورة الأنبياء قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾. يضاف إلى أنه لا دلالة في الآية على حججية الفتوى المتضمنة للظن، خاصة وقد ذم القرآن الكريم إتباع الظن في كثير من المواضع.

ورعاً يُستدل على حججية الاجتهاد بآية الكتمان: ﴿إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾^(١٠٧)، وذلك بأن يقال بأن حرمة كتمان ما أنزله الله تعالى من البينات والهدى دالة على حججية ما يتلقاه المتفقه من تلك البينات، والتي منها ما يتلقاه المجتهد في طلبه لعلم الفقه بمعرفة الحلال والحرام، حيث أنهما يدخلان ضمن البينات والهدى.

لكن التعويل على هذه الآية ضعيف. ذلك أن ظاهرها دال على وجود حسالة العلم بالبينات والهدى لا الظن. يضاف إلى أن مورد نزول الآية لا علاقة له بالفقه، إذ نزلت بصدد كتمان اليهود لعلامات النبي (ص) بعد تبيانها لهم في التوراة^(١٠٨).

(١٠٥) النحل/ ٤٣، والأنبياء/ ٧.

(١٠٦) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج ٢، ص ٥٩١. ولفرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٢.

(١٠٧) البقرة/ ١٥٩.

(١٠٨) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٢٠٦. ولفرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٢.

دليل الأخبار والسير

الاجتهاد والتوقيع والمقبولة

ما من الأحاديث فقد حاول البعض الاستدلال بتوقيع الحجة (الإمام المهدي)، إذ جاء فيه قوله: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله...» (١٠٩)، معتبراً أن مرجعية راوي الحديث في الحوادث الواقعة ليست لصرف كونه راوياً للحديث من دون إستنباط وإجتهاد؛ لوضوح أنه لا يمكن أن يكون بهذا الشكل مرجعاً في الحوادث الواقعة ولا أن يكون عارفاً بأحكام الأئمة (ع) التي فيها الناسخ والمنسوخ والحاكم والمحكوم والوارد والمورود عليه والعام والخاص والمطلق والمقيد والمزاحم والمعارض، والتي تقتضي كافة المرجحات السندية والدالية والمضمونية كي يتميز الحديث الصحيح عن السقيم (١١٠).

ومثل ذلك يمكن القول بما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة التي وردت في مسألة القضاء، إذ فيها سئل الإمام الصادق (ع) عن رجلين تنازعا في حكم ماذا يفعلان، فأجاب بقوله: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً»، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنا استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا كفي كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله...» (١١١). فقد يقال إن دلالة هذه المقبولة مع توقيع الحجة هو أنها دالان على لزوم الأخذ من المجتهدين وحجية فتاواهم من حيث أنهم معلمون على الأحكام الشرعية بواسطة

(١٠٩) العاملي، محمد بن الحسن الحر: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٨، أبواب صفات القاضي، باب ١١، حديث ٩، ص ١٠١.

(١١٠) الشيرازي، مرتضى: شوري الفقهاء، ج ١، ص ١٨٩.

(١١١) الكليني: الأصول من الكافي، ج ١، ص ٦٧-٦٨. كذلك: وسائل الشيعة، ج ١٨، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١، ص ٩٩، والباب ٩، الحديث ١، ص ٧٥-٧٦.

الروايات المأثورة عن الأئمة والنظر في مداليلها ورفع معارضاتها أو الجمع بينها ، وهو ما يعبر عنه في الاصطلاح بالإجتهد^(١١٢) .

لكن الملاحظ هو أنه فضلاً عن ضعف الروايتين الآتيتي الذكر ، حيث يُجهل حال عمر بن حنظلة^(١١٣) ، ولم تثبت وثاقة كل من إسحاق بن يعقوب ومحمد بن عصام الواردين في سند التوقيع^(١١٤) . فإن هناك فرقاً كبيراً بين « الراوي » الذي له النظر والتمييز في مسائل الحلال والحرام مما يرويه من روايات ويطبقه على القضايا ؛ وبين « المجتهد » بحسب الاصطلاح كما سبق أن أوضحنا .

الإجتهد ورواة الحديث

لهذا فإن الإمام الخوئي يعترف ويعد إطلاق الرواة على المجتهدين بأنه « إطلاق مسامحي » ، ومن ثم يذهب إلى أن الحديثين الأمرين بالرجوع إلى رواية الحديث ظاهرها الإرجاع إليهم بما هم رواة لا بما هم مجتهدون^(١١٥) . وهو بالتالي يرى أن أخذ معالم الدين كما أنه يتحقق بالرجوع إلى فتوى الفقيه ؛ كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواية الحديث^(١١٦) . وإن كان في محل آخر يقرر بأن الاستفادة من الآيات والروايات هو الرجوع إلى المجتهد لما يمتلك من خبرة وإطلاع « وأن نظره دخلاً في جواز الرجوع إليه لأنه من جهة كونه راوي الحديث » ، مشيراً بذلك إلى ما لأية النظر من دلالة على حجية إنداز الفقيه من حيث أنه ناظر في الأخبار وجامع متعارضاتها ومخصص لعموماتها ومقيد لمطلقاتها^(١١٧) . بل إنه يدلل بما ورد في التوقيع من لفظة « الحوادث الواقعة » على مفاد الإجتهد ، رغم أن النص يشير صراحة إلى الرجوع للرواة . فهو يعتبر أن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوصة وبالتالي لا يمكن أن يجاب عليها

(١١٢) الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ٣٥٧ .

(١١٣) بما يذكر بشأن المقبولة هو أنها تعد متفقة من قبل الأصحاب بالفيل ، لهذا سميت مقبولة . علماً أنه وردت رواية أخرى تؤثّق عمر بن حنظلة ، إلا أنها ضعيفة هي الأخرى ، حيث جاء في (المواقف) من يزيد بن خليفة إنه قال : قلت لأبي عبد الله (الصادق) : إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت ، فقال الإمام : إذا لا يكذب علينا . بيد أن هذه الرواية ضعيفة هي الأخرى ، لأن حال يزيد غير معروف . عمر بن حنظلة (انظر : الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ١٤٣-١٤٤) . لكن جعفر العاملي ذكر أن رواية ابن حنظلة معتبرة جداً ، باعتبار أن هذا الراوي كان شيخاً كبيراً روى عنه عبد كبير من الثقات الكبار والأعيان قبل لم يرو عنه ضعيف إلا رجل واحد . ومن بين من روى عنه من لا يروي إلا عن ثقة كما قبل ، كلبن بكير وصفوان الجمال (العاملي ، جعفر مرتضى : الصحيح من سيرة النبي الأعظم ، ج ٤ ، هامش ص ١٨٥) .

(١١٤) الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ٣٥٨ .

(١١٥) المصدر السابق ، ص ٣٥٨ .

(١١٦) المصدر السابق ، ص ٢٢٠ .

(١١٧) المصدر السابق ، ص ٩٨ .

إلا بالاجتهاد وإعمال النظر . كما أنه يستدرك ويرى أن التعبير برواة الحديث دون العلماء أو الفقهاء لعل السرفية أن العلماء الشيعة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال الأئمة عليهم السلام ، فإنهم لا يستندون إلى القياس والاستحسان والاستقراء الناقص وغير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون ، وإنما يفتنون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام ، فهم - في الحقيقة - ليسوا إلا رواة حديثهم^(١١٨) .

نفي الاجتهاد عن الرواة

والواقع أن كون الراوي له خبرة في معرفة المعاني والنظر والتمييز في القضايا لا يرفعه إلى مستوى المجتهد كما هو مصطلح عليه . فعلى ما عرفنا أن محاولات الجمع بين المتعارضات وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وتطبيق القواعد العامة على ما لائنص فيه ، كل ذلك من خصائص المجتهد الذي يمارس عملية الفهم والاستنباط بطريقة كلية تشمل النظر في شتى الأخبار والكلمات التي ترد في النصوص ويكون لها علاقة بالموضوع ، كما يستفيد من القواعد الفقهية والأصولية ليطبقها على ما يبحثه ، حتى ينتهي في الأخير إلى إبداء رأيه الظني في الحكم . أما الراوي المميز فهو لا يمارس المعالجات الكلية ، بل يتعامل مع النصوص تعاملًا جزئيًا بحسب ما يطمئن له منها ، فيفتي بمنطوقاتها الواضحة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة على الأقل ، ويستخدم صور الترجيح المنصوص عليها فيما لو وجد تعارضاً في النصوص ، أو أنه يتوقف إذا ما رأى حاله لم يبلغ مرتبة العلم بالمسألة ، وذلك عملاً بالأخبار الكثيرة التي تعول على ذلك وتأمر به . وبالتالي فإنه لا يجازف بالعمل على الجمع بين المتعارضات ما لم يكن مستنداً إلى حجة قاطعة أو أنه على يقين من ذلك^(١١٩) . وهذا ما يفسر لنا كيف أن العلماء القدماء حتى بعد عصر الغيبة كانوا لا يرجعون الفتوى على الرواية .

(١١٨) المصدر السابق ، ص ٩٢ .

(١١٩) بهذا الصدد ذكر الحوفي (رحمه الله) في المصدر المشار إليه سلفاً (ص ٨٧-٨٨) : «نعم يتفاوت الاجتهاد في تلك العصور مع الاجتهاد في مثل زماننا هذا في السهولة والصعوبة ، حيث أن التفقه في المصدر الأول إما كان بسماع الحديث ولم تكن معرفتهم للأحكام متوقفة على تعلم اللغة لكونهم من أهل اللسان ، أو لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا جازقين باللغة كانوا يسألونها عن الإمام (ع) فلم يكن اجتهادهم متوقفاً على مقدمات ، أما اللغة فلما عرفت ، وأما حجية الظهور واعتبار الخبر الواحد - وهما الركبان الرئيسان في الاجتهاد - فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلمات . وهذا بخلاف الأعصار المتأخرة لتوقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيرة ، إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغير في معنى الاجتهاد ، فإن المهم ما يتوقف عليه التوقف في العصور المتأخرة إما هو مسألة تعارض الروايات ، إلا أن التعارض بين الأخبار كان يتحقق في تلك العصور أيضاً ، ومن هنا كانوا يسألونهم - ع - إذا ورد عنهم خبران متعارضان ، إذا التفقه والاجتهاد بمعنى إعمال النظر متساويان في الأعصار السابقة واللاحقة وقد كانتا متحققين في المصدر الأول أيضاً ومن هنا ورد في مقبولة عمر بن حفظة : ينظران من كان منكم عن قد روى حديثنا ونقتر في حلالتنا وحرامنا وعرف أحكامنا . . . وفي بعض الأخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحاً ، قد مر أن الفقهاء والاجتهاد - بالمعنى المصطلح عليه - لا عين ولا أثر له في الأعصار السابقة مما لا وجه له» .

فمثلاً أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي حسن علي بن بابويه عند حاجتهم للنصوص ؛ بناءً على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يُحتمل لها الخطأ في النقل بالمعنى^(١٢٠). مع أن الفتوى آنذاك لم تحمل في الغالب جذور الاجتهاد كما هو عند المتأخرين ، فكيف الحال عند المعاصرين للنص ١٩

ومما يشهد على ذلك أن الشيخ الطوسي كان يصف رجال الطائفة بأنهم يتمتعون ويستوحشون من كل ما يخرج عن حدود اللفظ في الرواية والخبر إلى درجة أنه لا يسعهم حتى تبديل لفظ بلفظ^(١٢١). كذلك فإن الشيخ المفيد قد سبق له أن وصف رجال الحديث من الشيعة بأنهم ليسوا من أصحاب النظر والفهم^(١٢٢). وقد إتبعه في ذلك الشريف المرتضى معتبراً أصحاب الحديث ممن يعولون على التقليد والتسليم والتفويض من غير نظر ولا إجتهد^(١٢٣). ويمكن ملاحظة طريقة كل من الشيخين الكليني والصدوق في تلقيهما الأحكام وكيف أنهما لم يخرجاً عن نقل الرواية والعمل بمنطوقها الصريح أو الظاهر مع أنهما عاشا في عصر الغيبة ، ومع ذلك فمن الجزاف وغير المتوقع أن يقال عنهما أنهما قد مارسا طريقة الاجتهاد بشكل لا يختلف جوهراً عن طريقة المتأخرين^(١٢٤).

= على أن إعمال النظر والتمييز لا يترك في ذاته على الاجتهاد التواضع عليه . إنما المهم في ذلك أن يكون هناك دليل قاطع بأن العلماء ورواة عصر النص المصول عليهم يفترون بطريقة الترجيح في المأني والجمع بين الأحاديث واستخلاص كليات مستتجة نظرية وتطبيقها على جزئيات النصوص وغير ذلك مما هو لب الاجتهاد المصطلح عليه ، والذي لهذا السبب يقضي إلى الظن ، فالفارق بين إعمال النظر في عصر النص وبين الاجتهاد في عصورنا المتأخرة هو ذاته عبارة عن الفارق بين العلم والظن ، أو بين الحكم والمتشابه ، إذ الإحتمال الآخر في الاجتهاد التواضع عليه هو غالباً ما يكون قائماً برأسه في ذهن المجتهد ، بخلاف ما هو الحال مع إعمال النظر أو التمييز في عصر النص . أما عن صور الترجيح بين النصوص التي يمارسها الراوي أو الفقيه عند التعارض في ذلك العصر ؛ فهي وإن كانت تقضي إلى الظن في الغالب ، لكن هذا الظن ليس مقطوع الصلة عن الحجة القاطعة والعلم اليقيني من خلال التوجيهات الصريحة والواضحة التي قام بها الأئمة تسهيلاً لأصحابهم ، وهو أمر يختلف جوهراً عن الممارسة الاجتهادية من حيث أنه لا دلالة قاطعة في السماح بها ، بل على العكس يمكن القول بلا تردد إن المنع وانتهى لها هو الحاصل ، فهو الأصل .

(١٢٠) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٥٢٨ .

(١٢١) الطوسي ، أبو جعفر : المبسوط في فقه الإمامية ، ج ١ ، ص ٢ .

(١٢٢) المفيد ، أبو عبد الله محمد العسكري : شرح عقائد الصدوق ، أو (تصحيح الاعتقاد) ، ملحق خلف كتابه (أرائل العقائد) ، ص ٦٤-٦٥ .

(١٢٣) رسائل الشريف المرتضى ، ج ١ ، ص ٢١١-٢١٢ ، ج ٢ ، ص ١٨ ، ج ٣ ، ص ٣١٠-٣١١ .

(١٢٤) كدلالة على ذلك أن الشيخ الصدوق كان ينكر الممارسة الاجتهادية بوعي ، فمثلاً أنه يقول وهو يقب على قصة موسى والخضر : فإن موسى - مع كمال عقله وفهمه ومجته من الله تعالى - لم يدرك باستنائه واستدلالة معنى أعمال الخضر حتى يشبه عليه وجه الأمر به ، فإذا لم يجرز لأبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجهز لهم ذلك . . فإذا لم يصلح موسى للاختيار - مع فضله ومجته - فكيف يصلح الأمة لاختيار الإمام ، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة (المعالم الجديدة للأصول ، ص ٢٥) .

الاجتهاد وحديث التفريع عن الأصول

ومن الاستدلالات الأخرى على حجية الاجتهاد ما نُقل عن الإمام الصادق قوله: «إنما علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا». ومثله ما نُقل عن الإمام الرضا قوله: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع».

والروايتان مرسلتان، فكلتاها منقولتان عن كتاب (السرائر) لإبن إدريس الحلبي (المتوفي سنة ٥٩٨هـ)، حيث أن الأولى نقلها ابن إدريس عن كتاب هشام بن سالم عن الإمام الصادق، والأخرى نقلها عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الإمام الرضا (١٢٥).
يضاف إلى ذلك أن القولين في الروايتين مجملان، فالتفريع على الأصول ليس بالضرورة أنه

= رغم أنه قد يقال بأن الشيخ الصدوق كان يحمل بذور الاجتهاد. فأحياناً أنه لا يتقبل الحديث من العدل الثقة إذا ما وجد عنده معارضة له. لذلك لم يتقبل ما رواه الشيخ الكليني بخلاف ما عنده من توقيع بخط الإمام الحسن العسكري في باب (الرجل يوصي إلى رجلين)، إذ قال: «هذا التوقيع عندي بخط أبي محمد الحسن بن علي (ع)» وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني رواية بخلاف ذلك التوقيع عن الصادق (ع)، بل أفتي بما عندي بخط الحسن بن علي (ع) (الفوائد الهندية للإسترابادي، ص ٥١. والوسائل ج ٢٠، ص ١٠٨). لكن من الواضح أن هذه الطريقة غير ما أستمحدث من الاجتهاد، فممارسة قبول الحديث ورفضه من حيث السند، أو من حيث وجود ما هو أقوى منه، كانت شائعة مستساغة، بل ومقررة من قبل الأئمة في المذهب من النصوص الصريحة الخاصة في الترجيح، وهي غير طريقة التركيب بين مختلف الأحاديث ومحاولة الجمع بين معانيها أو إنتاج بعض المفاهيم منها لتشكيل معاني جديدة غير صريحة ومقصودة في النص، كما هي طريقة المتهندين.

لكن الأهم من ذلك ما قد يقال كدلالة على التزعة الاجتهادية للشيخ الصدوق هو أنه كان يفتي فيما لو لم يجد نصاً على الحادثة تعيلاً على أصل البراءة. فمثلاً في ذكر عبارة بعد نقله خبر يجهز القنوت باللغة الفارسية، فقال: «ولو لم يرد هذا الخبر لكنت أجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق (ع) أنه قال: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود». وقد خضع هذا البيان إلى لون من الترجيح لدى بعض الأخباريين كالإسترابادي وأخر العاملين، من أن مراد الصدوق في عبارة «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» هو ما يتعلق بخصوص الخطابات الشرعية، فيكون كل شيء من الخطابات الشرعية مطلقاً حتى يرد فيه نهي عن بعض الأفراد يقيد ويخصصه، فيصبح الترجيح بأن الصدوق يريد القول بأن أحاديث القنوت عامة مطلقة لم يرد فيها نهي عن القنوت بالفارسية يقيد ويخصصها (انظر: الفوائد الطوسية للبحر العاملي، ص ٤٨٨. والدرر النجفية للبحراني، ص ٨٩). ولا شك أن هذا الترجيح نافع لولا ما أكدته الصدوق في كتابه (الإعتقادات، باب الخطر والإباحة)، حيث قال: «إن الأشياء كلها مطلقة حتى يرد فيها نهي» (انظر: شرح عقائد الصدوق للمفيد، ص ٢٤٤. والدرر النجفية، ص ٨٩).

والواقع أنه لا يوجد تبرير يُخرج الشيخ الصدوق من عمقه بالاجتهاد في هذه القضية بالذات، وذلك لوجود عدد كبير من الروايات التي تدعو إلى التثليث في الأحكام والتوقف في الحكم في كل ما لا نص فيه، فهو بالتالي إما أن يكون قد رجح روايات التثنية على روايات التثليث، أو أنه فهم كل مجموعة على معنى خاص بها. وفي جميع الأحوال لا يخلو الأمر من اجتهاد، وإن كان ربما يكون الشيخ الصدوق قاطعاً بما توصل إليه من فهم وما رجحه من إحتبارات التثنية في الأحكام على التثليث، الأمر الذي يجعله يختلف عن اجتهاد المتهندين. ومع هذا فمن الناحية الميدانية أن الشيخ الصدوق لا يقر العملية الاجتهادية كما هو واضح مما نقلنا عنه في تعقيبه على قصة موسى والخضر.

(١٢٥) الحلبي، محمد بن إدريس: السرائر، ص ٤٧٣. كذلك: الوسائل، ج ١٨، أبواب صفات القاضي، باب ٦، حديث ٥١ و ٥٢، ص ٢١.

يعني الاجتهاد بحسب الاصطلاح ، إذ قد يكون تفريعاً بسيطاً من قبيل التفريع المستمد من قول الإمام (ع) : «الشك يُنقض باليقين ولا يُنقض اليقين بالشك» . فهذا القول أصل يمكن التفريع عليه مختلف حالات التطبيق في العبادات .

الاجتهاد وإفتاء أصحاب الأئمة

كذلك أستدل على حجية الاجتهاد بما جاء عن الأئمة من أمر لأصحابهم بالإفتاء ، كما في أمر الإمام (ع) لأبان بن تغلب بقوله : «إجلس في مسجد المدينة وإفت الناس فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(١٢٦) . وقوله لمعاذ بن مسلم النحوي : بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس ، قلتُ : نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج : إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك . فقال (ع) لي : إصنع كذا فإنني كذا أصنع^(١٢٧) .

فطبقاً لمثل هذه النصوص إعتبر الخوئي أن لفظة «الإفتاء» لها دلالة على الاجتهاد^(١٢٨) ، مع أن الظاهر منها هو العكس . بل من غير المتوقع أن يأمر الإمام أصحابه بالاجتهاد بما يفضي إلى الظن وهم في غنى عنه لتوفر النصوص لديهم ، خاصة أن هناك الكثير من النصوص المنقولة عن الأئمة تنهى عن إتباع الطرق الظنية التي تقضي إليها الاجتهادات . وعليه لا يحمل الإفتاء في الأخبار المنقولة إلا بمعنى نقل الحكم ، سواء كان عن طريق الرواية أو بالمضمون ، وهو غير الاجتهاد المصطلح عليه عند المتأخرين .

الاجتهاد وأحاديث الترجيح

كما إستدل الشيخ الأنصاري على حجية الاجتهاد بروايتين ، إحداهما تتعلق برد المتشابه إلى الحكم ، إذ جاء في كتاب (الكافي في الأصول والفروع) للكليني عن أبي حيون مولى الإمام الرضا قوله : «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن ، فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا»^(١٢٩) . وكذلك جاء في (معاني الأخبار) للشيخ الصدوق عن داود بن فرقد قال إنه سمع الإمام الصادق يقول : «أنتم

(١٢٦) النجاشي ، أبو العباس : رجال النجاشي ، ص ١٠ .

(١٢٧) الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١١ ، حديث ٣٦ ، ص ١٠٨ .

(١٢٨) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٨٨ .

(١٢٩) الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، حديث ٢٢ ، ص ٨٢ .

أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا . إن الكلمة لتصرف على وجوه ، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب» (١٣٠) .

وقد اعتبر الأنصاري أن هاتين الروايتين دالتان على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة ، وكذلك على وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة برد المشابه إلى المحكم . والغرض منهما عنده هو الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد وجود مرجح لغيره عليه (١٣١) .

ومع أن هناك الكثير من الأخبار التي تفرض قاعدة الترجيح والرد إلى القرآن الكريم أو العمل بالتساقط أو اتباع مخالفة ما يوافق العامة أو الأخذ بالمشهور وبأصدق الحديثين أو غير ذلك من المرجحات المنصوصة . . لكن يمكن القول أن تلك الأخبار لا تعارض الحديثين ، حيث يمكن العمل بالحديثين إن أمكن ، وإلا فبالترجيح كما ذهب الأنصاري (١٣٢) . مع أن من الواضح أن هذا السلوك هو سلوك يتبني على الاجتهاد الظني ، فكيف يكون دالا عليه وهو يصادده ؟ !

ويغض النظر عن روايات الترجيح فإن هناك روايات كثيرة تؤكد على التوقف في كل ما لا يتبني على علم أو إطمئنان و يقين ، منها ما روي عن الرسول (ص) قوله : «الأمور ثلاثة ، أمر بين لك رشده فخذ ، وأمر بين لك غيبه فاجتنبه ، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عز وجل» . وما روي عن الإمام الصادق في وصيته لأصحابه : «إذا اشتهى الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا» . وما جاء عن الإمام الصادق في رواية زرارة بن أعين ، إذ قال : «حق الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إليه حقه» . وقول الإمام الرضا (ع) في رواية المسمي الواردة في اختلاف الحديثين : «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بأرائكم ، وعليكم الكف والتثبت والوقوف ، وأنتم طالبون باحشون حتى يأتيكم البيان من عندنا» . . وغير ذلك من الروايات التي ظاهرها وجوب التوقف (١٣٣) . وعليه إذا فرضنا أن الروايتين المبحوثتين يفضيان إلى نوع من الظن بحسب

(١٣٠) الصدوق ، أبو جعفر القمي : معاني الأخبار ، ص ١ . كذلك : الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، حديث ٢٧ ، ص ٨٤ .

(١٣١) فرائد الأصول ، ج ٢ ، ص ٧٧٦ و ٧٧٨ .

(١٣٢) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٤١-٣٤٢ و ٣٤٧ .

(١٣٣) انظر ذلك في باب (وجوب التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى) ، ضمن : الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١٢ ، ص ١١١ . كما انظر : النوري ، حسين الطبرسي : مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ، ج ١٧ ، باب حكم التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى والعمل ، ص ٣٢١ وما بعدها .

تفاوت قوة الدلالة وهو ما يعنيه الاجتهاد ؛ فإن ذلك سيصطدم مع ما ذكرنا من روايات التوقف والرد إلى الله تعالى . أما إذا أمكن التوفيق بين المجموعتين من الروايات فإن ذلك لا يكون إلا عن إجتهد ؛ فنكون قد صاغرنا على المطلوب من جديد .

على أن الروايتين المبحوثتين لا يخليان من الإجمال ، إذ أن رواية رد التشابه إلى المحكم قد يراد منها ما يتعلق بالعقائد ، وعلى فرض جريانها في الأحكام فإن ظاهرها لا يفيد الإجتهد المصطلح عليه ، وذلك باعتبار أن فحواها يفيد الأمر برد التشابه إلى المحكم على وجه العلم لا الظن . أما الرواية الأخرى فمن الصعب تصور ورودها في العبادات ، إلا إذا كان قصدها العمل بفهم كلمات الأئمة بشرط العلم لا الظن . ومع هذا وذاك فالروايتان ضعيفتان ، حيث الرواية الأولى «أنتم أفقه الناس . . .» مرسله^(١٣٤) . أما رواية المحكم والتشابه فقد ورد في سندها أبو حيون مولى الإمام الرضا ، وهو لم يوثق عند علماء الرجال^(١٣٥) .

يضاف إلى كل ما ذكرنا هو أن هناك الكثير من الروايات التي ظاهرها النهي عن الإجتهد والرأي ، منها ما روي عن أبي بصير ؛ قال : قلت لأبي جعفر (ع) : ترد علينا أشياء لا نجد في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا ، فقال (ع) : أما إنك إن أصبت لم تؤجر ، وإن أخطأت كذبت على الله . وعن أبي بصير أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فنتظر فيها ؟ فقال : لا ، أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله . وعن الإمام علي (ع) إنه قال : من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في إرباس . وغير ذلك من الأحاديث^(١٣٦) .

(١٣٤) فقد رواها الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه وغيره عن . . . عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن حسان الواسطي عن ذكره عن داود بن فرقد عن الإمام الصادق . ولا شك أن جملة «من ذكره» تفيد الإرسال .

(١٣٥) قال النجاشي في رجاله عن أبي حيون بأنه لا يعرف بغير هذه الكنية ، وله كتاب في الملاحم . وذكره الطوسي في رجاله فيمن لم يرو عن الأئمة . أما السيد الخوئي فقد اعتبر أن طريق الشيخ إليه صحيح على الأظهر ؛ وربما يقصد بذلك أنه لم يرو عن الأئمة . وفي جميع الأحوال إنه لم يذكر عن أبي حيون غير ما ذكرنا . (انظر حول ذلك المصادر التالية : النجاشي ، أبو القاسم : رجال النجاشي ، ص ٤٥٨ . والطوسي ، أبو جعفر : رجال الطوسي ، ص ٥١٩ . والخوئي ، أبو القاسم : معجم رجال الحديث ، ج ٢١ ، ص ١٣٨) .

(١٣٦) انظر باب (عدم جواز القضاة والمحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات العقلية في نفس الأحكام الشرعية) ضمن : الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٦ ، ص ٢١ وما بعدها . كذلك باب ١٦ من البحار للمجلسي ، ج ٢ ، بعنوان (النهي عن القول بغير علم ، والإفتاء بالرأي وبيان شرائطه) . كما انظر : مستدرک الوسائل ، ج ١٧ ، باب عدم جواز القضاة والمحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ، ص ٢٥٢ وما بعدها .

خلاصة القول

يظل أن العمدة في مشروعية العمل بالاجتهاد هو الحاجة والضرورة مع فقد قرائن العلم واليقين ، خاصة مع تجدد الحوادث التي لم يسبق لها وجود في عهد النص . فلو لا ذلك ما كنا نجد دلالة واضحة على حليته . وقد سبق لابراهيم القطيفي المعاصر للمحقق الكركي (المتوفي سنة ٩٤٠هـ) أن أشار الى هذا المعنى في قوله بأن «الاجتهاد في مذهب الامامية ليس طريقاً جائزاً بالاصالة ، وإنما جاز للضرورة الحاصلة من غيبة الامام ، ويعدّه أجيال المجتهدين مادام قائماً بالمحافظة على الادلة . . . والاجتهاد مقول بالشكك كما لا يخفى ، ويتجزأ على المذهب المختار للاصوليين» (١٣٧) .

فما نجده ونشهد من معاني الأخبار والأحاديث هو ذو دلالة عكسية ، ذلك أن هذه الأخبار تنهى عن العمل بكل ما يقضي إلى الظن سواء سُمي اجتهاداً أم قياساً أو رأياً أو غير ذلك من المسميات . والعجيب أن الأصوليين من الشيعة رغم أنهم وجدوا نهياً واضحاً من قبل الأخبار على كل من الرأي والقياس والاجتهاد لكونها تقضي إلى الظن ، فقد حملوها على بعض صور الاجتهاد التي يعمل بها الاتجاه السني ، خاصة القياس ، وكان أول من صرح بذلك المحقق نجم الدين الحلبي (١٣٨) ، وقد عاضده ابن اخته العلامة الحلبي اذ يقول : «واما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الاحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الاخبار المتعارضة ، أما أخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا» (١٣٩) ، رغم أن دلالة الأخبار واضحة في النهي عن جميع أنواع الاجتهاد المقضية إلى الظن .

بل حتى المحقق الحلبي أبدى في بعض كتبه شيئاً من التحفظ إزاء الاجتهاد والفتوى ، كما في (المعتبر) ، حيث أبدى في المقدمة عدم رضاه بالفتوى غير القطعية ، فقال في وصيته : «انك في حال فتواك مخبر عن ربك وناطق بلسان شرعه فما اسعدك ان اخذت بالجزم ، وما اخيبك ان بنيت على الوهم ، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى : ﴿وان تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، وانظر الى قوله تعالى : ﴿قل أريتكم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ ؟ ثم انه قال : «وتفطن كيف قسم الله مستند الحكم الى القسمين ، فما لم يتحقق الاذن فانت مفتر» (١٤٠) .

(١٣٧) الخوانساري ، محمد باقر ، روضات الجنات ، طبعة دارالاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٨-٣٩ .

(١٣٨) انظر عبارته التي نقلناها في الفصل الأول من كتابنا هذا ، هامش رقم (٢٧) .

(١٣٩) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٩٦ .

(١٤٠) المختصر النافع للحلي ، مقدمة محمد تقي القمي ، ص ١ .

وهو في مجمل هذا الكلام قد يحمل على انه لا يتقبل الفتوى ما لم تكن قطعية تنطق بلسان الشارع مما يطلق عليه بالحكم الواقعي . كما قد يحمل كلامه الأخير على ان الأمر لا يتوقف على القطع في الفتوى وإنما على الاذن الشرعي ، أي على القطع في الحجة ولو كانت الفتوى ظنية كما هو مسلك من جاء بعده من الفقهاء . حتى ذكر القمي في (قوانين الاصول) ان اثبات حجية ظن المجتهد يعتمد على الدليل القطعي وأنه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية ، اذ اعتبر ان اغلب ما نطق به الشرع لا يفيد اليقين ، ومع هذا قبل به الشارع ، لذلك كان حجة (١٤١) .

بل زادوا في الطين بلة وادعوا أن الاجتهاد كان معمولاً به في عصر النص بتوجيه من قبل الأئمة ، وذلك ليبرروا ما اضطروا إليه من ضرورة العمل به مادامت قرائن العلم والوضوح قد ذهبت مع ذهاب عصر النص . لذلك نجد موقفهم هذا يخالف تماماً موقف القدماء منهم ؛ الذين «ادعوا أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشرعية باقية» (١٤٢) .

وعليه كان الأولى بالأصوليين أن لا يقفوا مثل ذلك الموقف المتناقض ، وعليهم أن يتقبلوا جميع صور الاجتهاد المفوضية إلى الظن من باب الضرورة والاضطرار وأن يرجحوا بعضها على البعض الآخر بحسب قوة الظن كما هي طريقة أغلب أصحاب دليل الإِسْتِدَاد ، وكما فعل بعضهم حين وجد ما يبرر العمل بالقياس ؛ معتبراً أن الشهي عنه إنما اقترن مع وجود النص والوضوح ، أما مع غياب ذلك فلا فرق بينه وبين صور الاجتهاد الأخرى المفوضية إلى الظن (١٤٣) .

(١٤١) قوانين الاصول ، ص ٥٣٧ و ٥٤٠ .

(١٤٢) المعالم الجديدة للأصول ، ص ٩٣ .

(١٤٣) وجه الأنصاري ما مال إليه بعض العلماء من الشيعة في الأخذ بدليل القياس في مثل هذه الأزمنة المتأخرة عن عصر النص ، وذلك من حيث أن الدليل على حرمة القياس إن كان هو الأخبار المتواترة معنى في الحرمة ؛ فلا ريب أن بعضها جاء في الرد على المخالفين في عصر الأئمة باعتبارهم تركوا نصوص أهل البيت ورجعوا إلى إجتهااداتهم وأرائهم الخاصة ، كما أن بعضاً منها يدل على حرمة القياس من حيث أنه ظن لا يعني من الحق شيئاً . وبعض آخر يدل على الحرمة من حيث إستلزامه لإبطال الدين ومحق السنة ؛ إستلزامه الوقوع غالباً في خلاف واقع الحكم الإلهي . كذلك أن بعضاً آخر يدل على الحرمة ووجوب التوقف إن لم يوجد ما عداه ، وإلزامه الإحتصاص بصورة التمكن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى الأئمة . لكن جميع تلك الرجوع من دلالات الأخبار لا تدل على حرمة العمل بالقياس عند عدم التمكن من العلم بالحكم ولا الطريق الشرعي إليه بسبب الإِسْتِدَاد الخاصيل بعد زماننا عن زمن النص . مما يعني أن العمل به إنما للضرورة والاضطرار إن كانت ظنيته أقوى من ظنية غيره من الطرق الكاشفة عن الحكم . (قواعد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٥٣-٢٥٤) .

القسم الثاني

التقليد

الفصل الثالث

التقليد وأدلته

مفهوم التقليد وتاريخ حدوثه

التقليد في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد الإنسان غيره بها ، ومنه يكون المقلد جاعلاً للحكم الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده^(١) . وفي أصل الإستعمال يعرف التقليد بأنه عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة^(٢) ، أو من غير حجة فحسب^(٣) . ومثاله أخذ العامي والمجتهد بقول مثله . مع ذلك سمي أخذ المقلد بقول المفتي تقليداً عرفاً^(٤) . وعليه عُدَّ - في هذه الحالة - لدى الذين جوزوه بأنه عبارة عن عمل العامي بقول المفتي بحجة ملزمة . فهو من هذه الناحية عبارة عن إتباع المجتهد فيما ينتهي إليه نظره دون أن يعلم دليله على المسألة . وهو باختصار عبارة عن إتباع من هو عاجز عن الفحص لمن هو قادر عليه بالإجتهد .

فمن تعريفاته هو أنه «أخذ فتوى الغير للعمل به» . أو أنه تطبيق العمل على فتوى الغير . أو هو عبارة عن «الإلتزام بالعمل بفتوى الغير وإن لم يعمل به بعد ، ولا أخذ فتواه»^(٥) . لكن هذه التعاريف لقيت نقداً من قبل المحقق الخوئي ؛ الذي قدم تعريفاً آخر يتناسب مع كل من المفهوم اللغوي والعرفي ، فذكر أنه عبارة عن «الإستناد إلى قول الغير في مقام العمل» ، وبالتالي يكون معنى أن يقلد العامي المجتهد هو أنه يجعل أعماله على رقبة المجتهد وعاتقه ، وليس معناه الإلتزام أو الأخذ أو غير ذلك مما لا يوافق المعنى اللغوي . وعلى رأي الخوئي أنه إذا فسرنا التقليد بالإلتزام فإن معنى تقليد المجتهد يرجع إلى أن العامي يجعل فتوى

(١) البحر المحيط ، ج ٦ ، ص ٢٧٠ . وإرشاد الفحول ، ص ٢٦٥ .

(٢) الإحكام للأكمني ، ج ٤ ، ص ٤٤٥ .

(٣) إرشاد الفحول ، ص ٢٦٥ .

(٤) معالم الدين ، ص ٣٨٥ .

(٥) انظر : الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ٧٧-٧٩ . والكفاية ، ص ٥٣٩ . ومعالم الدين ، ص ٣٨٥ . ومنتهى الأصول ، ج ٢ ، ص ٢٣١ . وعنلية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢١٤-٢١٥ .

المجتهد وأقواله قلادة لنفسه ، لأنه يجعل أعماله قلادة في ربة المجتهد . لذلك فالمناسب على رأيه هو التعريف الثاني لا الأول^(٦) .

وينظر السيد محسن الحكيم إن إختلاف التعاريف في معنى التقليد لا يغير من حقيقة وحدة مراد العلماء من أنه عبارة عن العمل بقول الغير^(٧) .

على أن مفهوم التقليد لما كان يعني إتباع قول المجتهد ورأيه سواء بالأخذ أو العمل أو غير ذلك ؛ فإنه من هذه الجهة لم يكن معروفاً في عصر النص وظلاله . فقد كان الناس في عصر النبي - والأئمة - والصحابة والتابعين يأخذون معالم دينهم عبر عملية تدعى بالإتباع . وهي تعني إتباع أقوال النبي والأئمة وسيرتهم ، ولو بصور غير مباشرة من خلال ما يكشف عنها من سيرة الصحابة والتابعين أو من حيث نقل الناقلين . حتى قيل أن الناس آنذاك كانوا لا يتبعون إلا صاحب الشرع ، وكانوا يتعلمون صفة الوضوء والغسل والصلاة والزكاة ونحو ذلك من آباءهم أو معلمي بلدانهم ؛ فيمشون حسب ذلك . بل حتى مع ظهور المذاهب وشيوعها إذا وقعت لهم واقعة إستفتوا فيها أي مفت وجدوه من غير تعيين مذهب محدد^(٨) . وهو أمر وإن كان لا يخلو من تقليد ، لكنه ليس تقليداً لشخص بعينه ، فربما يراد من ذلك إعتبار الفقهاء تابعين أكثر من كونهم مجتهدين .

مهما يكن فالظاهر أن التقليد أو إتباع أقوال أصحاب الرأي والاجتهاد من دون تمحيص لم يحدث بصورة واعية إلا بعد وقت متأخر عن عصر التابعين . وعلى رأي ابن حزم إنه لم يكن للتقليد أثر في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، إنما بدأ أول الأمر بعد (سنة ١٤٠ هـ) ، ومن ثم شاع وعم بعد المائتين من الهجرة ، فتدر من لم يلتزم به ويعول عليه^(٩) . وإن كان قد ذكر في إحدى رسائله أنه حدث في القرن الرابع الهجري^(١٠) . كذلك جاء في كتاب (أعلام الموقعين) لابن القيم الجوزية أن التقليد لم يعرف على وجه الضرورة واليقين في عصر التابعين وتابعي التابعين ، إنما حدث في القرن الرابع الهجري^(١١) . وهو يقول في معرض رده على دعاة التقليد : «إننا نعلم بالضرورة ، أنه لم يكن في عصر الصحابة رجل

(٦) الاجتهاد والتقليد ، ص ٧٧ - ٧٩ .

(٧) الحكيم ، محسن العبادي : مستمسك العروة الوثقى ، ج ١ ، ص ١١ .

(٨) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

(٩) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، مطبعة السعادة ، ج ٦ ، ص ١٤٦ . كذلك : الشوكاني ، محمد بن علي : رسالة

القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، ضمن رسائله السلفية ، ص ١٧ .

(١٠) ملخص إبطال القياس ، ص ٥٢ .

(١١) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

واحد اتخذ رجلاً منهم يقلده في جميع أقواله ، فلم يسقط منها شيئاً ، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئاً . ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين . فليكن بنا المقلدون برجل واحد ، سلك سبيلهم الوخيمة ، في القرون الفضيلة على لسان رسول الله (ص) ^(١٢) . وأيد أبو زهرة كون التقليد ابتداءً منذ القرن الرابع الهجري لكنه كان تقليداً جزئياً ابتداءً ، ثم أخذ يتسع نطاقه حتى صار تقليداً كلياً في آخر العصور ^(١٣) .

والذي يهمنا بالفعل هو أن هناك فرقاً بين التقليد والاتباع لم يكثر له الكثير من الفقهاء في الساحتين السنية والشيعة ، فحسبوه أمراً واحداً ، الأمر الذي جعلهم يستدلون على صحة التقليد بالاستناد إلى دليل الإتياع الممارس في عصر الصحابة والتابعين . فالكثير منهم يذكر في معرض تقديم الأدلة على التقليد بأن الناس كانوا يقلدون الصحابة والتابعين وأصحاب الأئمة - كما عند الشيعة - بأخذ الفتوى عنهم ^(١٤) . بل البعض يسمي حتى الأخذ عن النبي بأنه تقليد كما هو الحال مع الشافعي ، وإن كان يريد بذلك القبول من غير سؤال ، ولم يرد ما هو مصطلح عليه ^(١٥) . ومن الواضح أن ذلك ليس بالتقليد الذي يريده الفقهاء من حيث أنه عبارة عن الأخذ بالرأي ، ففارق عظيم بين إتياع النص سواء كان آية أم رواية أو ما يكشف عنه من سيرة ؛ وبين إتياع الرأي الذي هو عبارة عن سلسلة من النظر والتفكير والمحاكاة بين الأدلة . فموارد الإتياع ليست موضعاً للاجتهاد المفضي إلى الظن بخلاف موارد التقليد . لهذا قال الشيخ أبو محمد المقدسي وبعض الشافعية : « ليس الأخذ بقوله عليه السلام تقليداً ؛ لأن قوله حجة لما سبق وعرف في مواضعه ، والتقليد اخذ السائل بقول من قلده بلا حجة ملزمة له يعرفها » ^(١٦) .

(١٢) اعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

(١٣) تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص ٣٠٢ .

(١٤) انظر مثلاً : الأحكام للأمني ، ج ٤ ، ص ٤٥١ . والكفاية ، ص ٥٤٠-٥٤١ . والفصول الفروية ، ص ٤١٩ . والاجتهاد والتقليد للفتوى ، ص ٩١ وما بعدها .

(١٥) بهذا الصدد نقل عن البعض قوله : « لا خلاف أن قبول قول غير النبي (ص) من الصحابة والتابعين يسمى تقليداً ، وأما قبول قوله صلى الله عليه وسلم فهل يسمى تقليداً ؟ فيه وجهان يستبان على الخلاف في حقيقة التقليد ماذا هو ، وذكر الشيخ أبو حامد إن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمى تقليداً ، فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ به ما نصه : وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله (ص) » (إرشاد الفحول ، ص ٢٦٥ . كذلك : البحر المحيط ، ج ٦ ، ص ٢٧٠-٢٧٢) . ويقال في المصادر الشيعية : إن إعتبار إتياع الكتاب والسنة النبوية والأئمة كما هو مأمور به عبارة عن تقليد (انظر : النجفي ، محمد حسن : جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ج ٤ ، ص ٢٣ . كذلك انظر عنوان الباب المعاصر من أبواب صفات القاضي للوسائل ، ج ١٨ ، ص ٨٩) .

(١٦) صفة الفتوى ، ص ٥٤ .

التقليد بين الحرمة والحلية

من المعلوم أن العلماء لم يتفقوا على رأي واحد حول تحديد الحكم الخاص بالتقليد إن كان يجوز أو لا يجوز . فالظاهر أن القدماء منهم ذهبوا وقت ظهور المدارس الفقهية إلى الحرمة . في حين مال أغلب المتأخرين إلى حليته .

فقد نُقل أن السلف ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة كانوا ينهون عن الأخذ عنهم بالتقليد . فقد جاء عن ابن مسعود قوله : « لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن ، وإن كفر كفر . وقال : لا يكن أحدكم إمعة يقول : إنا أنا رجل من الناس إن ضلوا ضللت وإن اهتدوا اهتديت . وقال لرجل : لا تقلد دينك أحداً ، وعليك بالأثر . وقال الفضل بن زياد : لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا أن يغلطوا^(١٧) . كما جاء عن ابن عباس أنه قال : « ويل للأتباع من عثرات العالم ، قيل كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم برسول الله (ص) منه فيترك قوله ذلك ثم تمضي الأتباع » . ومن ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف : « لا يحل لأحد أن يقول قولنا حتى يعلم من أين قلناه »^(١٨) . أو قوله : « حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي »^(١٩) . وقول مالك : « إنا أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي ، فكل ما وافق الكتاب والسنة فسخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه »^(٢٠) . وما أشار إليه الشافعي في رسالته^(٢١) ، وكذا ما قاله : « مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كممثل حاطب ليل ، يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري »^(٢٢) . وقد نقل إسماعيل بن يحيى المزني عن الشافعي أنه كان ينهى عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه لدينه ويحتاط فيه لنفسه^(٢٣) . وجاء عن ابن حنبل أنه قال : « لا تقلد في دينك أحداً . . . ما جاء عن النبي (ص) وأصحابه فخذ به ، ثم التابعي بعد الرجل فيه مخير »^(٢٤) . وهو بذلك يفرق بين التقليد والإتباع . كما جاء عنه قوله : « لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا

(١٧) صفة الفتوى ، ص ٥٢ . كذلك : القول السديد في كشف حقيقة التقليد ، ص ١٤ و ١٥ .

(١٨) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢١١ و ٢٠٩ .

(١٩) القحطاني ، محمد عبد الله : البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل ، ص ١٤٠ .

(٢٠) انظر حول ذلك المصادر التالية : ملخص إبطال القياس ، ص ٦٦ . والإحكام لأبن حزم ، مطبعة السعادة ، ج ٦ ، ص ٥٦ و ١٤٩-١٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٢٢-١٢٣ . والمواقفات ، ج ٤ ، ص ٢٨٩ . واتصاف الفقير بالسلك ، ص ١٩٤ .

(٢١) الرسالة ص ٤٢ .

(٢٢) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

(٢٣) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ . وحجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٢٤) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

الشوري ولا الأوزاعي ونحو من حيث أخذوا» ، وقوله : «من قلّة فقه الرجل ان يقلّد دينه الرجال» (٢٥) . وقد شاع عن ابن حنبل ومذهبه بعدم اقرار التقليد وان لكل انسان وسعه في الاجتهاد من غير اقرار لسد بابه على خلاف ما حصل لدى سائر المذاهب الثلاثة الاخرى (٢٦) . وكذا الحال مع مذهب الظاهرية التي أوجبت الاجتهاد على الكافة بما فيهم العامة من الناس (٢٧) . وجاء عن عبد الله بن المعتز قوله : «لا فرق بين بهيمة تنقاد وإنسان يقلّد» . ونقل القرافي المالكي أن مذهب مالك وجمهور العلماء هو أنهم يقولون بوجوب الاجتهاد وإبطال التقليد (٢٨) .

وذكر أنه كان مالك وعبد العزيز بن أبي سلمة ومحمد بن إبراهيم بن دينار وغيرهم يختلفون إلى ابن هرمز ، فكان إذا سأله مالك وعبد العزيز أجابهما ، وإذا سأله ابن دينار وذووه لم يجيبهم ، فتعرض له ابن دينار يوماً فقال له : يا أبا بكر لم تستحل مني ما يحل لك؟ فقال له : يا ابن أخي وما ذاك؟ قال : يسألك مالك وعبد العزيز فتجيبهما وأسألك أنا وذووي فلا تجيبنا؟ فقال : أوقع ذلك يا ابن أخي؟ قال : نعم ، قال : إني قد كبرت سني ودق عظمي ، وأنا أخاف أن يكون خالطني في عقلي مثل الذي خالطني في بدني ، ومالك وعبد العزيز عالمان فقيهان ، إذا سمعا مني حقاً قبلاه وإن سمعا خطأ تركاه ، وأنت وذووك ما أجبتكم به قبلتموه (٢٩) .

كما ذكر أنه اضطجع ربيعة يوماً مقنعاً رأسه ويكى ، فقيل له : ما ييكيك؟ قال : رياء ظاهر وشهوة خفية والناس عند علمائهم كالصبيان في إمامهم ؛ ما نهوهم عنه إنتهوا ، وما أمروا به إلتمروا (٣٠) .

لكن مع ذلك ينقل عن بعض المتقدمين ما ظاهره جواز التقليد ، كقول محمد بن الحسن : «يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه ، ولا يجوز له تقليد مثله» (٣١) ، وكذلك قول الشافعي في أكثر من موضع : قلته تقليداً لعمر . . . وقلته تقليداً لعثمان . . . وقلته تقليداً لعطاء (٣٢) . لذلك ينقل عن الشافعي في رسالته القديمة أنه يجيز تقليد أي من الصحابة دون من سواهم .

(٢٥) المصدر السابق ، ص ٢٠١ .

(٢٦) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص ٣٠٢ .

(٢٧) نفس المصدر والصفحة .

(٢٨) حقوق الانسان في الإسلام ، ص ٢٢٥ .

(٢٩) اعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ١٩٨ .

(٣٠) المصدر السابق ، ص ١٩٦ .

(٣١) اعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٥٨ . الشافعي القفال : حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ، ج ١ ، ص ٥٤ .

(٣٢) اعلام الموقعين ، ص ٢٥٨ .

كما نُقل عن ابن سراج قوله : يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد . بل نُقل عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وسفيان الثوري قولهم بجواز تقليد العالم للعالم مطلقاً . كما نُقل عن أبي حنيفة روايتان . ونُقل عن بعض أهل العراق قوله بجواز تقليد العالم فيما يفتي به وفيما يخصه (٣٣) .

ومن الواضح أن بعض تلك الأقوال يمكن حملها على إرادة التقليد حين العجز عن الوصول إلى حقيقة موقف الشارع المقدس ، خاصة فيما يتعلق بقول الشافعي الذي سبق أن رأينا أنه لا يقر التقليد مبدئياً . لذلك نجد ابن القيم يسوِّغ مثل هذه الحالة من التقليد للإضطرار ، ويرى أن غاية ما نُقل عن أئمة المذاهب هو أنهم قلّدوا في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله ، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعلم منهم فقلّدوه . وهو قد اعتبر هذه الطريقة هي فعل أهل العلم ، وبالتالي فهي الواجبة لأن التقليد إنما يباح للمضطر (٣٤) . أما مبدئياً فهو لا يرى جواز تقليد أحد ، بل يذهب كما ذهب ابن حزم بأن تُعرض أقوال الرجال على الكتاب والسنة ويؤخذ ما يوافقهما ويُعرض عما يخالفهما ، معتبراً ذلك بما أمر الشارع به (٣٥) .

أما المتأخرون من الفقهاء فأغلبهم مال إلى جواز التقليد ، بينما ذهب القليل منهم إلى التحريم كإبن حزم في مختلف كتبه (٣٦) ، وإبن تيمية وتلميذه إبن القيم الذي ذكر واحداً

(٣٣) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، والإحكام للأمدى ، ج ٢ ، ص ٤٣٠ .

(٣٤) أحلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٦٠ .

(٣٥) للصدر السابق ، ص ٢٥٩ و ٢٦٣ .

(٣٦) يشدد إبن حزم على إبطال التقليد ، سواء في العقيدة أو الفقه ، فيرفض تقليد الأئمة والمذاهب جميعاً ، ولا يرى فرقاً بين من قلّد هذا الإمام أو المذهب أو ذلك ، بل يجعل الاجتهاد نصيب الكل ، وواجباً على الجميع ، حيث كل بحسب طاقته ، ولو أدى ذلك إلى الخطأ في الاجتهاد ، فهو يفضله على التقليد مع الصحة ، وهذا الأمر يشمل عنده حتى الرجل العلمي . فعلى حد قوله : « من ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل لأنه قول بلا دليل » . بل على العكس يرى أن « التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها ، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام » . لذا فهو بالتالي يحرم تقليد أئمة المذاهب الأربعة والصحابية ومن على شاكلتهم ، فيصرح بالقول : « وليعلم أن كل من قلّد من صاحب أو تابع أو مالئاً وأباً حنيفة والشافعي وسفيان والأوزاعي وأحمد - إبن حنبل - وسداود الأصبهاني رضي الله عنهم ، أنهم متبرأون منه في الدنيا والآخرة » . كما أنه يرد على من يمسك بالتقليد بقوله : « فما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلّدت أنت ، بل كفر من قلّده أنت أو جهله ، فإن أخذ يستدل في فضل من قلّده كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد » . (انظر المصادر التالية : الإحكام ، مطبعة السعادة ، ج ١ ، ص ١٧١-١٩١ و ٩٩-١٠٠ ، ج ٢ ، ص ١٢٠ و ١٢٢-١٢٣ ، ج ٥ ، ص ١٢١ و ١٢٤ و ١٤٠ ، ج ٦ ، ص ٥٦ و ١٢٣ و ١٤٩-١٥١ . والمجلد ، ج ١ ، ص ٥٩-٦٠ . كذلك : يفوت ، سالم : إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص ١٥٩ . عفاً أن العديد من تصوص إبن حزم الرامية إلى تحريم التقليد وجدناها في كتاب الإمام أحمد بن علي الجصاص (المتوفى سنة ٣٧٠هـ) والذي كان سابقاً عليه (انظر : الفصول في الأصول للجصاص ، ج ٣ ، ص ٣٧٢ وما بعدها) .

وثمانين وجهاً على بطلان التقليد في كتابه (أعلام الموقعين) (٣٧) ، وكذا الحال مع أبي عبد الله بن خواز منداد البصري المالكي الذي يعرف التقليد بأنه الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه وهو ممنوع في الشريعة ، على خلاف الإتيان الذي بعده مما ثبتت عليه الحجة (٣٨) وكذا هو رأي الإمام الشوكاني كما في رسالته (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد) وما بحثه في الفصل الثاني من كتابه (إرشاد الفحول) (٣٩) . كما نُقل عن جمع من معتزلة بغداد أن العامي لا يجوز له أن يقلد أو يأخذ بقول أحد إلا أن يبين له حجته (٤٠) .

أما في الاتجاه الشيعي فقد مال الغالبية في عصر الغيبة خصوصاً المتأخرين إلى حلية التقليد ، بينما ذهب القليل منهم إلى تحريره صراحة ، كما هو الحال مع السيد ابن زهرة الذي أعلن ذلك بقوله : « لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي ، لأن التقليد قبيح ، ولأن الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم . وليس لأحد أن يقول قيام الدليل وهو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على القبيح ويقتضي إسناد عمله إلى علم ؛ لأننا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه ، وهو موضوع الخلاف . بل إنما أمرنا بارجوع العامي إلى المفتي فقط ، فأما ليعمل بقوله تقليداً فلا . فإن قيل : فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجر له العمل بقوله ؟ قلنا : الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين » (٤١) .

وقد جاء في كتاب (الذكرى) أن تحرير التقليد كان إعتقاد بعض الأصحاب وفقهاء حلب (٤٢) . ووافقهم على ذلك من المتأخرين جماعة من الإخبارية على رأسها مؤسس المذهب محمد أمين الإسترابادي ، وتابعه آخرون على رأسهم صاحب كتاب (وسائل الشيعة) الحر العاملي (٤٣) .

كما نقل الشريف المرتضى طعن قوم في صحة الإستفتاء ، وأن على العامي أن يكون

(٣٧) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠٦-٢٧٩ .

(٣٨) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ١٩٧ . والقول السديد ، ص ٦ .

(٣٩) إرشاد الفحول ، ص ٢٦٥ وما بعدها .

(٤٠) الإحكام للأمني ، ج ٤ ، ص ٤٥١ . ومبادئ الوصول إلى علم الأصول ، ص ٤٩٧ .

(٤١) ابن زهرة : الفتن ، ضمن (المجوامع الفقهية) ، ص ٤٨٥-٤٨٦ .

(٤٢) معالم الدين ، ص ٣٨٥ . وعتاب الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٢٠ .

(٤٣) الإسترابادي ، محمد أمين : الفوائد المدنية ، ص ٢٥٠ . والعاملي ، محمد بن الحسن الحر : الفوائد الطوسية ، ص ٤٠٢ وما بعدها .

متمكناً من إصابة الحق في الأصول والفروع ، وإذا لم يتمكن فهو خارج عن التكليف ؛ فلا محرم عليه ولا واجب ، بل حكمه حكم البهائم . لكن المرتضى لم يشخص من هم هؤلاء القوم الذين كانوا يحرمون الإستفتاء ، فهل هم يعودون إلى جماعة من الطائفة الإمامية الإثني عشرية أم إلى غيرها^(٤٤) .

ونجاء عن الشيخ الطوسي المعد أول من فتح باب الاجتهاد المطلق ما هو ظاهر في تحريم التقليد ، كما في كتابه (تلخيص الشافي) ، فبعد تقريره بأن القياس وأخبار الآحاد والاجتهاد لا يجوز التعبد بها ؛ يعود فيقول : «إن العامي لا يجوز أن يقلد غيره بل يلزمه أن يطلب العلم من الجهة التي تؤدي إلى العلم»^(٤٥) . وإن كان نصّه هذا لا يدل على التحريم المطلق ، بل قد يكون مراده أن الأصل لا يجوز التقليد فيه ، وهو متفق عليه والإدار الأمر أو تسلسل ، كما قد يكون مراده ما يخص العقائد بقرينة أن البحث الذي كان يبحثه إنما يتعلق بالإمامة .

أما الشريف المرتضى وإبن إدريس الخلي فمن حيث إعتبارهما بمنعان صراحة الظن في الأحكام الشرعية ؛ فرمى لهذا يذهب إلى تحريم التقليد ما لم يفض إلى العلم أو القطع ، مما يعد عائداً إلى الإتياع أو أنه متسق معه^(٤٦) .

(٤٤) رسائل الشريف المرتضى ، ج ٢ ، ص ٣٢١ .

(٤٥) الطوسي ، أبو جعفر : تلخيص الشافي ، ج ١ ، ص ٢٤٠ .

(٤٦) مما لا شك فيه إن الشريف المرتضى يجيز إستفتاء العامي للعالم ، لكنه حيث يمنع من الظن في الأحكام الشرعية ، لذا فقد يكون معولاً في الإستفتاء على الإتياع لا التقليد للمصطلح عليه ، أي أنه يجوز إتياع العامي للعالم إذا ما إطمأن أنه يحكي مفاد الشرع بالعلم لا الظن (انظر : رسائل الشريف المرتضى ، ج ٢ ، ص ٣٢٠-٣٢٢) .

أدلة التقليد

يمكن القول طبقاً للنصوص الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة وذم الرأي والظن أن التقليد من حيث أنه إتياع آراء الرجال على سبيل الظن فإن الأصل فيه عدم الجواز ، إلا للضرورة والإضطرار من حيث القصور والمعجز عن الوصول إلى معرفة الأحكام لدى الذين لم يدركوا عصر النص ولم يتمكنوا من الاجتهاد .

فالتقليد كالاجتهاد كلاهما لا يصحان لولا الإضطرار والضرورة التي فرضها غياب قرائن العلم نتيجة الإبتعاد عن عصر النص وبعد الزمان وظهور الوقائع الجديدة . والفارق بينهما هو أن التقليد متوقف على الاجتهاد ، فلو لا هذا الأخير ما كان الأول ، والعكس ليس صحيحاً من حيث أن الأخير ليس متوقفاً على الأول . يضاف إلى أن الاجتهاد متقدم على التقليد ، اذ لو كان الفرد متمكناً منه لما جاز عليه أن يتبع قول غيره . فعلاً إن من غير المنطقي أن يأخذ الفرد برأي غيره وهو يراه خطأ . بينما يفترض في المقلد أن لا يكون له رأي خاص من الناحية العلمية ، وبالتالي فليس له وظيفة سوى إتياع من هو أهل للاختصاص .

وأقرب ما جاء من النقل على تحريمه ما رواه الترمذي عن عدي بن حاتم عن النبي (ص) وهو يكشف عن معنى قوله تعالى : ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ ، حيث قال (ص) : «إنهم لم يكونوا يعبدونهم ، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه» (١٧) .

مهما يكن فالذي يبرر جواز التقليد هو كون أكثر الناس ليس بوسعهم ممارسة عملية الاجتهاد والاختصاص في ميدان الفقه ، باعتبار أن العملية تحتاج إلى نوع من التفرغ الخاص لا تتم إلا على حساب تقليص النشاط في سائر نواحي الحياة وميادينها ، سواء العملية منها أو

(١٧) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٥٥ . ورسالة القول المقيد ، ص ٣٢ . علماً أن نفس هذا الخبر روي في المصادر الشيعية عن الإمام الصادق (ع) ، كما في كتاب : الأصول من الكافي للكليني ، ج ١ ، ص ٥٣ .

العلمية . مما يعني أن من المحال على الناس أن يكونوا كلهم مجتهدين ، اذ على هذا الفرض تصبح الحياة معطلة وعسيرة لا تطاق ، وذلك باعتبار أنها تحتاج إلى ما يشغلها من الممارسات الحياتية الأخرى كما هو واضح .

ومن المبالغ به ما صورّه دعاة نفي التقليد من أن عملية معرفة الأحكام سهلة يسيرة يمكن أن يزاولها أي فرد مسلم . اذ ذكر أن أصول الأحكام عبارة عن خمسمائة حديث تقريباً ، وتفصيلها تبلغ حوالي أربعة آلاف حديث ، وأن المسلم ليس بمكلف أن يعرف إلا ما يخصه من الأحكام ولا يجب عليه معرفة ما لا تدعوه الحاجة ، وبالتالي فليس هناك من تضييع لمصالح الخلق وتعطيل معاشهم^(٤٨) . ومثل ذلك ما ذهب إليه الإخباريون في الاتجاه الشيعي من وجوب التحويل على ما هو مدوّن في الكتب الشيعية المعتبرة وعلى رأسها الكتب الأربعة للمحمد بن الثلاثة ، وهي كتاب (الكافي في الأصول والفروع) للشيخ الكليني (المتوفي سنة ٣٢٨هـ) ، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق (المتوفي سنة ٣٨١هـ) ، وكتابا (التهذيب والإستبصار) للشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفي سنة ٤٦٠هـ) .

والواقع أن وجود التعارض في الأخبار والملابسات التي تكتنفها مع مشاكل السند والمتن ، كل ذلك يجعل من الصعب على المسلم العادي أن يبلغ مرتبة الاجتهاد والاختصاص ، وإن كان بإمكانه أن يزاول طريقة أخرى لا تمت إلى التقليد بصلة ، وهي طريقة النظر التي سنطّلع عليها فيما بعد .

مع ذلك يمكن القول أنه لا يوجد دليل من الأدلة التي قُدمت لإثبات جواز التقليد إلا وهو دخيل أو قابل للطعن ، سواء تلك المستمدة من الكتاب أو السنة أو دعوى الإجماع أو ملاحظة السيرة العقلانية أو غير ذلك . حتى أن البعض ممن جوّز العمل به قد ضعف أغلب أنواع تلك الأدلة ، ولم يعثر على دليل مباشر مستمد من الشرع ، كما هو الحال مع الشيخ المتظري الذي اعتبر العمدية في قبوله هو البناء العقلاني ، بل إنه لم يعد ذلك تقليداً على ما سئى . كما أن الأخوند الخراساني هو الآخر اعتبر ذلك البناء هو العمدية ، أما ما عداه فأغلبه قابل للمناقشة^(٤٩) .

(٤٨) إعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

(٤٩) كفاية ، ص ٥٣٩ .

الأدلة السنية ومناقشتها

قدم علماء الإجماع السني عدة أدلة على جواز التقليد ، وذلك من الكتاب والسيرة والإجماع والعقل . فمن الكتاب استدلوا بقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(٥٠) ، حيث أعتبرت الآية عامة في السؤال لكل ما لا يُعلم ، أو من حيث أن فائدة السؤال هو الإتيان لأهل الذكر أو العلماء ، وهو المعبر عنه بالتقليد^(٥١) ، مع أن الآية ليست بصدد التقليد ولا الأمور القرعية ، إذ هي بصدد إثبات النبوة كما يُنبئ عن ذلك صدر الآية : ﴿ وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي لهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(٥٢) . يضاف إلى أنه حتى لو سلمنا أنها واردة في عموم السؤال فلا دلالة لها على الأخذ بأراء الرجال ، إذ كل ما يظهر منها هو طلب العلم بالإستعلام عن حكم الله لا الظن الذي يقضي إليه الرأي والاجتهاد .

ومن الإجماع والسيرة استدلوا بأن العامة من الناس في زمن الصحابة والتابعين كانوا لا يتوقفون عن إستفتاء الفقهاء وإتباعهم في الأحكام الشرعية ، وقد كان العلماء يبادرون إلى الإجابة دون تكبر ، مما يعني أن الإجماع قائم على جواز إتباع العامي للمجتهد مطلقاً^(٥٣) . والظاهر أن هناك لبساً بين التقليد وبين الإتيان ، فلا شك أن الإتيان من حيث أنه عبارة عن الأخذ بما ينقل بالرواية أو المضمون عن الشرع فإنه لا خلاف عليه ، ويمكن أن يدعى في شأنه الإجماع . أما التقليد فالأمر يختلف ، ذلك أنه عبارة عن إتباع الرأي الذي يظن أنه مفاد مراد الشرع ، وهذا ما لا دليل على حصول الإجماع في جواز العمل به . إذ كل ما هو معلوم أن الأمة وقت الصحابة والتابعين كانت تتبع العلماء لمعرفة شؤون دينهم ، فإما أن يكون عملها

(٥٠) النحل / ٤٣ .

(٥١) الإحكام للأمندي ، ج ٤ ، ص ٢٥١ . والمواصفات ، ج ٤ ، ص ٢٩٣ .

(٥٢) يُنظر بهذا الصدد : رسالة القول المفيد ، ص ١ .

(٥٣) الإحكام للأمندي ، ج ٤ ، ص ٢٥١ .

هذا هو نفس ما يُطلق عليه بالإتباع من حيث إنه كاشف عن مضمون الشرع بالعلم والإطمئنان ، أو هو عبارة عما يُطلق عليه بالتقليد من حيث إنه إتباع للرأي المظنون . وقد يكون هناك من يتبع العلماء المجتهدين وهو يتصور أن إستنباطاتهم لا تعبر إلا عن العلم واليقين بمراد الشرع كما هو حاصل اليوم لدى الغالبية من الناس العوام ، فما بالك في ذلك الزمان الذي لا يبعد عن عصر النص ؟^(٥٤)

لهذا فالمتصور أن الناس في ذلك الزمان بعضهم يقتضي أثر الإتياع في أخذ الرواية والحديث ، وبعض آخر يكتفي بمضمون الحكم الشرعي من حيث هو حكم الشرع ، وبعض ثالث يبادر إلى السؤال عن المصدر ودليل القول بالفتوى ، وبعض رابع يتبع العالم المجتهد اعتقاداً منه إنه مجرد مدرك للحكم الشرعي على نحو العلم والقطع . لكن من المستبعد أن نجد في ذلك الوقت أحداً يتبع المجتهد وهو يعتقد أنه يعمل بالرأي الذي يفضي إلى الظن ، إلا إذا افترضنا أنه لم يجد من يفتي في مسألتة سواء . لهذا كان ابن حنبل مع أنه من المتأخرين عن تلك الفترة يرجح الأخذ بضعيف الحديث على الأخذ بالرأي^(٥٤) .

على ذلك فالواحدة التي يؤخذ عليها القائلون بدليل الإجماع في السيرة التي كانت أيام الصحابة والتابعين هو أنهم لم يميزوا بين الإتياع والتقليد ، وكانهم جعلوا كل ما عنوانه إتباعاً بحسب الإصطلاح يفيد التقليد الذي إتخذوه عنواناً عاماً يشمل المفهومين المتمايزين معاً حتى طبقوه أحياناً على إتباع قول النبي كما سبق أن عرفنا .

كذلك إستدل العلماء بدليل الإئساد العقلية ، حيث أن من ليس له أهلية الاجتهاد إما أن لا يكون متعبداً بشيء من الفروع والجزئيات التي عليها مدار الاختلاف ، أو أنه متعبد بها ، لكن الفرض الأول لا يصح بلا خلاف ، وأن من صفته تلك لا يصح أن يطالب بالنظر في أدلة الحكم والاجتهاد ؛ باعتبار أن ذلك يشغله عن المعاش وبالتالي تتعطل الصنائع والحرف ويتحقق بذلك الحرج والضرر المنفي في قوله تعالى : ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(٥٥) ، وبهذا يثبت جواز التقليد^(٥٦) .

والواقع أن هذا الدليل يصح من حيث الإضرار كما نبهنا على ذلك في أول الحديث . لكن مع ذلك فإنه لا يصح على إطلاق ، إذ يمكن أن تكون هناك طريقة وسطى بين الاجتهاد

(٥٤) بهذا الصدد يُقَالُ أنه جاء عن عبد الله أنه سأل أبا أحمد بن حنبل عن الرجل يكون يبلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من صحيحه وأصحاب رأي ، فتتزل به النازلة . فقال ابن حنبل : يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي ، غميف الحديث أقوى من الرأي (أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧٦-٧٧ . والإحصاء ، ج ٢ ، ص ٣٠١-٣٠٢) .

(٥٥) الحج/ ٧٨ .

(٥٦) الإحكام للأمدى ، ج ٤ ، ص ٤٥١ . والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٨٩ .

والتقليد ، وهي ما نطلق عليها «بطريقة النظر» كما سنعرف . وقد وجدنا بعض الفقهاء المتأخرين من أشار إلى وجود فئة يمكن أن تتوسط بين طبقتي المجتهدين والمقلدين كما هو الحال مع الإمام الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول)^(٥٧) ، وإن كانت إشارته عابرة وقاصرة كما سيأتينا ذكرها فيما بعد .

(٥٧) إرشاد الفحول ، ص ٢٦٨ .

الأدلة الشيعية ومناقشتها

أما الأدلة التي قدمها الاتجاه الشيعي على صحة التقليد فهي كالآتي :

دليل الكتاب

من الأدلة التي أقيمت لإثبات جواز التقليد ما أفاده البعض من آية النفر : «وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»^(٥٨) . فالآية على ما ذكر فيها قولان : أحدهما أن معناها هو لولا نفر من كل فرقة طائفة تجاهد لتتفقه القاعدة وتنذر النافرة للجهاد إذا رجعوا إليهم ، فيخبرونهم بما نزل بعدهم من الوحي ، وهو قول الأكثر^(٥٩) . ولا شك أن هذا القول ليس له علاقة بالتقليد لا من قريب ولا من بعيد .

أما القول الآخر فالمعنى هو لولا نفر من كل فرقة طائفة تتفقه وتنذر القاعدة ، فيكون المعنى في طلب العلم ، وهو قول الشافعي وجماعة من المفسرين ، وهو كذلك مدار البحث لدى العلماء القائلين بالتقليد . حيث استدلل البعض بأن الآية يفاد منها وجوب الحذر حين الإنذار الذي يبيده الفقيه ، وحيث أن الآية قد أطلقت دون أن تجعل الحذر مقيداً بحصول العلم من إنذار المنذرين ، لذا فإن الحذر واجب عقيب الإنذار سواء حصل العلم للمنتحذر أم لم يحصل . وبذلك فإن الآية تدل عند هذا البعض على وجوب التقليد في الأحكام من حيث وجوب الحذر بإنذار الفقيه ، وبالتالي إتباع فتواه حتى لو كانت ظنية^(٦٠) .

والواقع أن صحة هذا الدليل أو بطلانه يتوقف على ما يمكن أن يفاد من الآية في الدلالة على حجية الاجتهاد . فالذي إعتبر الآية دالة عليه علماً وظناً فإن بإمكانه أن يستدل بها على

(٥٨) التوبة/ ١٢٢ .

(٥٩) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٥٢ .

(٦٠) الإجهاد والتقليد للخوئي ، ص ٨٦-٨٥ .

التقليد أيضاً . أما اذا لم يرَ في الآية دلالة على حجية الاجتهاد المفضي إلى الظن ؛ فإنه لا يمكن أن يستنبط منها الحكم بجواز التقليد . وقد سبق أن أوضحنا بأن ظاهر الآية ليس هو الإطلاق اللفظي من حيث وجوب الحذر وإتباع أخذ الفتوى من الفقيه علماً وظناً ، بل ظاهرها هو التقييد بالعلم ، لأن خطاب الآية ليس منفصلاً عن سائر النصوص الأخرى التي تبحث على العلم وتنهى عن الظن ، وهو أمر يؤكد الحال الذي كان عليه التعامل في عصر النص . لذلك لا مجال للتعميم والتحويل على الإطلاق اللفظي . ويؤيد هذا ما ذكره صاحب (الكفاية) الآخوند الخراساني من أنه ليس لدلالة هذه الآية ولا آية السؤال على جواز التقليد لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم ، لا الأخذ بالتقليد والظن تبعاً^(٦١) .

ومما يقوي كون هذه الآية لم تأت بصدد جعل الحجية التعبدية للرأي والظن ؛ ما ورد في تفسير الإمام الصادق لها بقوله : «فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله (ص) فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم»^(٦٢) . فبحسب هذا الحديث أن العبرة بأخذ العلم ، ثم بعد ذلك تعليمه وإذاعته بين الآخرين ، وليس في ذلك دلالة على الظن ولا الرأي والاجتهاد . كما أستدل على جواز التقليد بآية السؤال أو الذكر ، مع أن الآية ليس لها دلالة على هذا المورد كما سبق أن عرفنا . لذلك لم يعول عليها العديد من العلماء القائلين بجواز التقليد^(٦٣) .

دليل الأخبار

هناك الكثير من الأخبار الدالة على حجية إتباع الناس للعلماء من حيث إبلاغهم العلم والفتوى عن الشارع المقدس ، لكن المتأخرين ممن بحثوا في الاجتهاد فهموها على معنى التقليد ، حتى جعلها البعض مخصصة لما دل على عدم جواز إتباع غير العلم وذم التقليد من الآيات والروايات ، كما هو الحال مع الآخوند الخراساني^(٦٤) . فالأخبار التي وردت بهذا الصدد منها ما يتعلق بمدح العلماء والرواة باعتبارهم يقومون بتبليغ الأحاديث وبيان الأحكام الشرعية ، ولازمة القبول عنهم^(٦٥) . ومنها ما يتعلق بحث الناس إلى الرجوع إليهم فيما لا

(٦١) الكفاية ، ص ٥٤٠ .

(٦٢) الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، حديث ١٠ ، ص ١٠٢ .

(٦٣) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٨٩-٩٠ . والكفاية ، ص ٥٤٠ .

(٦٤) الكفاية ، ص ٥٤٠-٥٤١ . كذلك : عناية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٣٦ .

(٦٥) من ذلك ما روي عن الإمام الرضا عن أبيه (ع) قال رسول الله (ص) : اللهم إرحم خلقائي - ثلاث مرات - فقيل له : يا رسول الله ومن خلفائك ؟ قال : الذين يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وستي فيعلمونها الناس من بعدي (الوسائل ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٨ ، حديث ٥٣ ، ص ٦٦) . وفي معاني الأخبار عن عبد الواحد بن محمد بن محمد بن عبدوس ، عن علي بن محمد بن قتيبة ، عن حمدان بن سليمان ، عن عبد السلام بن صالح الهروي قال : سمعت الرضا (ع) يقول : رحم الله عبداً أحيا أمرنا . فقال : وكيف يحيي أمركم ؟ قال (ع) : يتعلم علمونا ويعلمها الناس (نفس المصدر ، باب ١١ ، حديث ١١ ، ص ١٠٢) .

يعلمون ، سواء كان صموماً أو تشخيصاً^(٦٦) . كما أن منها ما يتعلق بالترغيب في الإفتاء ، ولازمه قبول فتاواهم ، وفي بعض الأخبار أن الإفتاء الجائز هو ذلك القائم على العلم لا غير^(٦٧) . كذلك منها ما دل على إرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء وإيجاب القبول لحكمهم^(٦٨) . إلى غير ذلك من الروايات .

لكن الملاحظ أن جميع طوائف تلك الروايات لها دلالة على الإتيان المستند إلى العلم دون الظن ، وليس لها دلالة على التقليد المنبني على إتيان ظن المجتهد تعبداً . فأقربها علاقة بالموضوع تلك التي تتعلق ببحث الناس إلى الرجوع إلى الفقهاء ، مثل توقيع الحجة : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم» ، لكن الرواية ضعيفة ، حيث رواها إسحاق بن يعقوب وهو مجهول الحال ، وجاء في السند محمد بن محمد بن عصام ولم تثبت وثاقته هو الآخر كما رأينا من قبل ، إضافة إلى أنها دالة على الرجوع إلى الرواة لا المجتهدين .

كذلك ما ورد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (ع) ، اذ فيه الرواية الوحيدة فيما يتعلق مباشرة بمفهوم التقليد : «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم^(٦٩) ، إلا أن الرواية ضعيفة ومرسلة ، حيث فيها عدد من المجاهيل ، يضاف إلى أنها وردت بخصوص نقد عوام اليهود وتقليدهم^(٧٠) . بل نظراً إلى سائر النصوص التي تأخذ العلم كقيد في الإتيان فإنه حتى مع التسليم بهذه الرواية لا بد من أن تُحمل بأن المراد بالتقليد هو إتيان ما يفيد العلم لا الاجتهاد المقضي إلى الظن .

أما الروايات المتعلقة بإرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء ، فإضافة إلى أنها تريد بالفقهاء الرواة

(٦٦) من ذلك ما روي عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى ، عن عبد الله بن جعفر الحميري ، عن أحمد بن إسحاق ، عن أبي الحسن (ع) قال : سألته وقلت : من أعلم ؟ وعن أخذ ؟ وقول من أقبل ؟ فقال (ع) : للعمري ثقتي فما أدى إليك عن فعتي يؤدي ، وما قال لك عن فعتي يقول ، فاسمع له وأطع فإنه ثقة المأمون . قال وسألت أبا محمد (ع) من مثل ذلك فقال : للعمري ولينه ثقتان فما أدباً إليك عن فعتي يؤيدان ، وما قال لك فعتي يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان (المصدر والباب السابق ، حديث ٤ ، ص ٩٩-١٠٠) .

(٦٧) من تلك الأحاديث ما روي عن أبي عبيدة قال : قال أبو جعفر (ع) : من أتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنت ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (المصدر السابق ، باب ٤ ، حديث ١ ، ص ٩) . انظر كذلك سائر الأحاديث المدونة في هذا الباب .

(٦٨) من ذلك ما روي عن أبي خديجة قال : قال الإمام الصادق : إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالاً وحراماً ، فإني قد جعلته عليكم قاضياً ، ولإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر (المصدر السابق ، باب ١١ ، حديث ٦ ، ص ١٠٠) .

(٦٩) الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٠ ، الحديث ٢٠ ، ص ٩٤-٩٥ .

(٧٠) الوسائل ، نفس المعطيات السابقة . والاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٢٢٢-٢٢٣ .

المميزين ، فهي كذلك لادلالة لها على التقليد ، للفارق بين قبول القضاء وبين أخذ الفتوى ، إذ التعدي من الباب الأول إلى الآخر وقياس أحدهما عليه يتوقف على إلغاء خصوصية القضاء عن الفتوى والقطع بعدم تأثيرها ، مع أنه في القضاء لابد من حل النزاع بالحكم ولو كان ظناً ، أما مع الفتوى فالأمر يختلف إذ لا نزاع . ومع ذلك فبعض ما ورد في هذا الباب يُعد من الروايات الضعيفة كمقبولة عمر بن حنظلة وما على شاكلتها .

هكذا يظهر أن جميع طوائف الروايات المشار إليها لا علاقة لها بالتقليد ، إذ ليس لها معنى محصل سوى الدلالة على الإتيان ، والفارق بينهما كبير على ما سبق أن بينا^(٧١) .

دليل السيرة العقلانية

يظل أن العمدية في أدلة جواز التقليد لدى الفقهاء هو بناء العقلاء وسيرتهم مع أخذ اعتبار عدم ردع الشارع لذلك ، حيث أن جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضرورات التي لم يختلف فيها إثنان ، وهو أمر مرتبط في الأذهان وثابت ببناء العقلاء في جميع العصور والأزمنة^(٧٢) . فعلى حد قول الأخوند الخراساني : «يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل ، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً - في الغالب - لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنة ، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً ، وإلا لدار أو تسلسل»^(٧٣) .

وعليه كان هذا الحد عند الخراساني هو العمدية في الأدلة ، وما عدا ذلك من الأدلة فأغلبه قابل للمناقشة^(٧٤) . وقد سبق لأستاذنا الشيخ الأنصاري أن احتمل بأن الشارع لم ينصب في

(٧١) بهذا الصدد يقول المحقق الخوئي رحمه الله في (الاجتهاد والتقليد ص ٩١-٩٢) : «الأخبار المشتبهة على إرجاع الناس إلى أشخاص معينين أو إلى عنوان من العنوانين المنطوق عليهم كالإرجاع إلى العمري وإنه ، ويونس بن عبد الرحمن ، وزكريا بن آدم ، ويونس مولى آل يقطين ، والإرجاع إلى رواية حديثهم إلى غير ذلك من الروايات ، وحيث أن دلالتها على الإرجاع إلى هؤلاء مطلقة فتشمل ما إذا كان ما يؤدونه في مقام الجواب ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل المطلق على المقيد أو المسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الإجهاد والاستنباط ، وما إذا كان جوابهم ينقل الألفاظ التي سمعوها عنهم عليهم السلام» .

على أن هذا غير صحيح ، إذ لا يمتثل أن الأصحاب كانوا يمارسون الاجتهاد من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل المطلق على المقيد أو التمسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الإجهاد والاستنباط . ذلك لأن هناك نصوصاً كثيرة جداً تنهى عن ممارسة مثل هذا النوع من الاجتهاد للقضي إلى الظن . إذ كيف يترك الرجوع إلى الإمام نفسه ويعمل بحسب ما يتصوره الذهن ؟ وما الفارق بين هذا العمل وبين القياس المنتهي عنه ؟ لذلك فالإرجاع إلى أولئك الأصحاب يتحدد بتحويلهم نقل الفتوى ، إما بصورة نقل الألفاظ المسبوبة عن الإمام أو نقل المعنى الحاصل منها . من هنا فإن الناس لم يمارسوا التقليد للأصحاب مادام أن هؤلاء ليسوا من أهل الرأي والاجتهاد ، بل هم نقلة ألفاظ أو معاني ، والناس كانوا يتبعونهم في ذلك . . ففرق كبير بين التقليد والاتباع .

(٧٢) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٢٣ و ٨٥ .

(٧٣) الكفاية ، ص ٥٣٩ .

(٧٤) نفس المصدر والصفحة .

حق المقلد الطريق الخاص له والمتمثل بفتوى المجتهد ، معتبراً أن رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء . لذلك حَسِبَ أن بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب إنما هو من باب التقرير لا التأسيس (٧٥) .

كذلك فإن الفقيه المعاصر الشيخ المنتظري أكد من أنه قد إستقرت سيرة الأصحاب في عصر النبي والأئمة على رجوع الجاهل للعالم والإستفتاء منه والعمل بما سمعه من الخبير الثقة . فهذا الرجوع عنده يعود إلى حكم العقل لأنه تقليد تعبدية ، مادام الملاك في بناء العقلاء هو حصول الوثوق الشخصي . بمعنى أن العمل يصبح بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس لا بالتقليد ولا بالتعبد . فعلى رأيه أنه ليس هناك ما يثبت التعبد بحجية قول الفقيه مطلقاً أو بشكل منقطع عن الوثوق الشخصي (٧٦) .

والواقع إنه سبق أن عرفنا بأن سيرة رجوع الناس إلى العلماء التي أقرتها الشريعة في عصر النبي والأئمة لا تعبر عن التقليد الذي يقتضيه الاجتهاد ، بل هي عبارة عما أستخدم عليه بالإتباع ، وهو الوثوق الشخصي بتحصيل العلم من العالم . فقياس ذلك الباب على هذا الباب كما هو الجاري عند أغلب المتأخرين فيه مفارقة . كما أن قياس علم الشريعة على سائر العلوم والصناعات الإنسانية الأخرى فيه مفارقة أيضاً ؛ من حيث أنها كما عرفنا لا تقر صور الاجتهاد المفضية إلى الظن ولا التقليد القائم عليها ، إلا إذا أخذنا باعتبار حالات الإضطراب ؛ من حيث إنسداد باب العلم ولا سبيل إلى تحصيل الأحكام إلا بالاجتهاد المفضي غالباً إلى الظن .

أما عامة الناس فلا يقتضي عجزهم عن الاجتهاد أن يكونوا مقلدين ، ذلك أنهم على مستويين ؛ فمنهم العاجز كلياً وهو لا سبيل إليه إلا التقليد ، ومنهم من بوسعه النظر في الأدلة ولو على نحو الإجمال ، وهذا ما لا يجوز عليه أن يقلد مادام بوسعه الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها أو بما تطمئن إليه نفسه .

على إنا نؤيد القول بأن بناء العقلاء سواء في الشرعيات أم في غيرها إذا ما حصل منه الوثوق الشخصي أو الإطمئنان فإنه عندئذ لا يعد تقليداً ، ولا أنه مأخوذ من باب التعبد . فمن الواضح أن هذا السلوك هو سلوك طريقي وأن حجبيته ذاتية لا تحتاج إلى جعل وتأسيس من الشارع .

(٧٥) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٧٦) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٠٢ و ١٠٣ و ١٠٤ و ١٠٦ .

الفصل الرابع

شروط التقليد

من المعلوم أن الفقهاء لم يقتصروا في التقليد على الاستدلال بجوازه ؛ بل أضافوا إلى ذلك شروطاً تصحح هذه العملية وتجعلها سائغة مجازة أو مبررة للذمة . ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى نوعين ، حيث أن بعضها يتعلق بالمفتي أو المرجع ، والبعض الآخر يتعلق بالمقلد . وقد بحث المتأخرون تلك الشروط وحاولوا أن يستدلوا على لزومها بمختلف أنواع الأدلة كما سنرى . .

أولاً : الشروط الخاصة بالمرجع ومناقشتها

ذهب العلماء إلى أن صحة التقليد تتوقف على عدة شروط لا بد أن تتوفر في المفتي أو المرجع ، بعضها متفق عليه والبعض الآخر مختلف حوله . أهمها شرط الإسلام والإيمان والعدالة والعقل والبلوغ والحياة والأهلية والرجولة . ومن الناحية النقدية أن ما يهمننا من هذه الشروط هي الثلاثة الأخيرة التي سنبحثها على التوالي كالآتي . .

أ - المرجعية وشرط الحياة

ذهب أغلب رجال أهل السنة المتأخرين إلى جواز تقليد الميت فضلاً عن الحي ، بل واحتج بعض بإنعقاد الإجماع في زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى . بينما حكى الغزالي في (المتخول) إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات . وكذا ما صرح به ابن ناجي . وكذلك ذهب الفخر الرازي في (المحصل) إلى المنع من تقليدهم^(١) . لكن الكثير من الذين أجازوه إنما أجازوه للضرورة حيث فقدان المجتهد الحي . فقد قال جماعة من فقهاء القرن السابع الهجري بأنه انعقد الإجماع في زماننا على تقليد الميت إذ لا مجتهد فيه ، ولو بقي مجتهد واحد في هذا الزمان لكان قوله حجة ، ومن هؤلاء الفخر الرازي والرافعي والنووي^(٢) . وقد سبق لابن حزم أن ذكر أنه لا يعلم من قال بوجوب تقليد الحي دون الميت قبل الباقلاني^(٣) ، مما يُحتمل أن يكون هذا الأشعري هو أول من صرح بذلك .

أما في الاتجاه الشيعي فهو على العكس من الاتجاه السني من حيث النتيجة ، إذ ذهب الغالبية إلى وجوب تقليد الحي ابتداءً ، وتُقل عن البعض منهم القول بجواز تقليد الميت ، وهو المنسوب إلى المحقق القمي ، كما ذهب التوحي إلى جواز ذلك فيما لو كان المجتهد ممن لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة كالصدوقين^(٤) . كذلك نُقل عن الأردبيلي والعلامة الحلبي القول بالجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقاً أو في ذلك الزمان^(٥) ، وهو ما ذهب إليه الخوئي أيضاً^(٦) .

(١) إرشاد الفصول ، ص ٢٦٩ . ومواهب الجليل ، ص ٣١ .

(٢) تهذيب الفروع ، ج ٢ ، ص ١١٧ ، وج ١ ، ص ٢٢٠ . ومواهب الجليل ، ص ٣١-٣٢ .

(٣) الإحكام لابن حزم ، مطبعة السعادة ، ج ٦ ، ص ٩٧ .

(٤) حناية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٦٨ .

(٥) الكفاية ، هامش ص ٥٤٤-٥٤٥ .

(٦) الإجماع والتقليد ، ص ٢٥١ .

وينظر البجنوردي والخوئي إنه لم يقل بجواز تقليد الميت (الإبتدائي) على إطلاقه سوى الإخبارية والمحقق القمي ، وهما مع ذلك يعدان خلافهما لعلماء المذهب لا يمنع من دعوى الإجماع أو التسالم على عدم مشروعية مثل هذا التقليد^(٧) . ذلك لأن ما ذهب إليه القمي من تجويز تقليد الميت إنما جاء جرياً مع نزعة الخاصة في إنسداد باب العلم والظن المعتبر ، حيث تعويله على مطلق الظن ، وبالتالي فإنه يجعل للمكلفين رخصة للأخذ بأي ظن كان من غير فرق بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الأحياء أم الموتى ، لكنه يشترط الرجوع إلى الأكثر ظناً حتى لو كان ميتاً إنسجاماً مع دليل الإنسداد . أما قول الإخبارية بجواز تقليد الميت فهو أيضاً يتناسب مع نزعتهم المذهبية إلى عدم جواز التقليد كلياً^(٨) .

مع أن هذه العبارة تبدو مناقضة لما ينقل عنهم أنهم يجوزون أو يوجبون تقليد الميت ، وكان الأولى أن يقال أنهم لا يقولون بالتقليد وإنما بالإجماع من حيث الرجوع إلى رواية الحديث لا المجتهدين^(٩) ، إذا ما إستثنينا البعض منهم ممن قال بجواز التقليد كضرورة دينية كما هو الحال مع الفيض الكاشاني^(١٠) .

أما بخصوص زعم الخوئي والبجنوردي والأصفهاني وغيرهم ممن قال بوجود التسالم أو الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ؛ فإنه يتنافى مع ما نُقل من أن الناس أصبحوا يقلّدون الشيخ الطوسي لمدة طويلة بعد وفاته قد تقارب القرن من الزمان ، وذلك لكثرة إعتقادهم فيه وحسن ظنهم به . فعلى ما نُقل إنه لم يظهر آنذاك مفت على وجه الحقيقة حتى مجيء ابن إدريس الحلبي الذي اعترض عليه وعلى آرائه بشدة . لذلك روي عن الحمصسي وهو ممن

(٧) علماً أن من ذهب إلى جواز تقليد الميت في الوقت الحاضر المرحوم الشيخ محمد العاملي الكاظمي ، معتبراً أن الأدلة القاطعة من الكتاب والسنة قائمة على جواز الرجوع إلى الاموات كمجواز الرجوع للأحياء . . . (حقائق الأحكام في رسالات الإسلام ، ص ١٩) . وكذا ذهب إلى ذلك السيد محمد حسين فضل الله (المسائل الفقهية ، ص ١٢) . كذلك فإن السيد محمد الشيرازي هو الآخر إعتبر الأدلة العلمية تثبت ، لكنه إستدرك في مقام العمل فعرك على الاحتياط باعتباره «طريق النجاة» (كتاب الاجتهاد والتقليد ، ضمن موسوعة الفقه ، ج ١ ، ص ١٠٨) . كما مال إلى الجواز المرحوم السيد عبد الأهلئى الموسوي السبزواري (تهذيب الأصول ، ج ٢ ، ص ١٢٠) . كما سبق أن ذهب الفقيه النازيندي (التمهيد سنة ١٢٨٥ هـ) إلى الجواز في ذلك ، على ما حكاه عنه بعض محشئي كتاب القوانين (انظر : القطيفي ، فرج العمران : الأصوليون والإخباريون فرقة واحدة ، مجلة الموسم ، العددان ٢٢٣-٢٢٤ ، ص ١٢٩) . يضاف إلى ما نقله صاحب (الفصول) عن بعض معاصريه القول بالجواز ، وإن كان ذلك طبقاً لقاعدة إنسداد باب العلم مثلاً هو الحال عند القمي (الفصول الغريبة ، ص ٤١٩) .

(٨) انتهى الأصول للبجنوردي ، ج ٢ ، ص ٦٣٨-٦٤٠ . والاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٩٦-٩٧ .

(٩) إقوال المذنبية ، ص ٢٥٠ . وإقوال الطوسية ، ص ٤٠٢ وما بعدها .

(١٠) الكاشاني ، الفيض : الأصول الأصلية ، ص ٥٣-١٥٤ . علماً إنه قيل أن من قال بتقليد الميت من الإخباريين الإسترابادي والكاشاني والجزائري (عناية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٦٥) ، وهو خطأ ، فعلى الأهل أن الإسترابادي يحرم مطلق التقليد القائم على الاجتهاد كما أثبتنا إلى ذلك .

عاصر تلك الفترة قوله : «لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك»^(١١) . الأمر الذي يعني أن الفقهاء آنذاك كانوا بسيرتهم الفعلية لا يمنعون من تقليد الميت ، سواء بالنسبة لهم أم لغيرهم من عوام الناس . أما ما إعترض عليه صاحب (الفصول) من أن متابعة الفقهاء للشيخ الطوسي «لم يكن عن تقليد بل عن إجتهداد ، ومع التنزل لا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند أنفسهم»^(١٢) . فهو مردود لكونه يسلم بما نُقل من أن الفقهاء آنذاك إنما عولوا على الطوسي لحسن ظنهم به . وهذا يعني هو أنهم كانوا بمستوى الإجتهداد ، إلا أنهم لم يمانعوا من تقليد الميت باعتبارهم رأوا فيه الأعلمية التامة التي تفوق العلم عندهم بمراتب ، مثلما حصل الحال عند أغلب الفقهاء لدى الإنجاء السني .

أدلة منع تقليد الميت

أما بالنسبة للمانعين من تقليد الميت فقد إستدلوا بعدة أدلة ، منها ما نُقل عن جماعة من دعوى الإجماع ، وقد صرح بهذا الإجماع ظاهراً عدد من الفقهاء كصاحب (جواهرالكلام) وصاحب (منتهى الأصول) وصاحب (الفصول الغروية) وغيرهم^(١٣) . لكنه نُقد من حيث أنه على تقدير تحققه فإنه ليس إجماعاً تعبدياً قابلاً لإستكشاف قول المعصوم ، لإحتمال أن يستند ذلك إلى أصالة الإشتغال أو الإحتياط ، أو إلى الإعتماد على بعض الأدلة الإجتهدادية ، أو غير ذلك مما لا يعد من الإجماع التعبدية^(١٤) . بل يمكن القول أن هذه المسألة معنونة لدى المتأخرين فكيف يُدعى عليها الإجماع^(١٥) ؟

(١١) المعالم الجديدة ، ص ٦٧-٦٦ . قيل أن العلماء بعد الشيخ الطوسي يعدون أحاديثه أصلاً مسلماً ويعتبرون التأليف في قبالتها وإصدار الفتوى مع وجودها تجاسراً على الشيخ وإهانة له ، حتى مجيء ابن إدريس الذي كان يسميهم بالملقنة ، وهو أول من خالف بعض آرائه وفتاويه وفتح باب الرد على نظرياته . ومع ذلك بقي الفقهاء على موقفهم التقليدي ، حتى أن المحقق الحلي وإن أخته العلامة الحلي ومن عاصرهما لا يتخطون رأيه . وقد قال الشيخ أسد الله اللندفولي التستري في (المقابس) بهذا الصدد : «حتى أن كثيراً ما يذكر مثل المحقق والعلامة أو غيرهما فتاويه من دون نسبتها إليه ، ثم يذكرون ما يقتضي التردد فيها ليهتوم التنافي بين الكلامين» (مقدمة المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني لكتاب التبيان في تفسير القرآن للطوسي ، ج ١ ، ص ح - ط) .

(١٢) الفصول الغروية ، ص ٤١٩ .

(١٣) جواهر الكلام ، ج ٤٠ ، ص ٣٢٠ . ومنتهى الأصول ، ج ٢ ، ص ٦٣٩ . والفصول الغروية ، ص ٤١٩ .

(١٤) الإجتهداد والتقليد للحلي ، ص ١٠٤ .

(١٥) علماً بأنه سبق لأحد معاصري الشيخ الأصفهاني أن ذهب إلى نقض الإجماع المدعى بكون المسألة المطروحة حادثة دون أن تكون متداولة لدى المتقدمين من أصحاب الأئمة . وقد رد عليه الأصفهاني في (الفصول الغروية ، ص ٤١٩) بقوله : «كثير من المسائل الأصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين الموجودين في زمن الأئمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والإستصحاب وأصل البراءة وغير ذلك ، فاستجماعه إنعقاد الإجماع على المسائل الأصولية بقول مطلق مقطوع الفساد ، لأن الحاجة إلى العمل بالأحكام تمس إلى البحث عن الطرق المقررة إليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالباً ، وهذا أمر مشترك بيننا وبين أكثر =

كما أستدل على المنع من جواز تقليد الميت بأية الإنذار في قوله تعالى: ﴿وليلندروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ ، حيث أن الآية ظاهرة في إرادة إنذار المنذر الحي ، إذ لا معنى لإنذار الميت . وكذا في قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ ، من حيث أن الميت لا يطلق عليه أنه داخل في أهل الذكر بالفعل^(١٦) . ومن الواضح أن الآيتين لا تدلان على التقليد من أصله كما سبق أن عرفنا . يضاف إلى أنهما وإن كانا بصدد إرادة الحي ، خاصة آية الإنذار ، لكنه لا يفاد منهما النهي عن الرجوع إلى الميت ، كما لا يفاد منهما العكس .

كذلك أستدل ببعض الأخبار ، والتي منها قول الإمام : «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم» ، حيث أن الميت غير متصف بشيء مما ذكر في الحديث ، إذ إن لفظة «كان» ظاهرة في الإتيان بالأوصاف المذكورة بالفعل لا الإتيان بها في الأزمنة السابقة^(١٧) . وهذه الرواية على فرض أنها دالة على المطلوب إلا أنها ضعيفة السند كما مر معنا . وهي فضلاً عن ذلك ظاهرة الدلالة على الأمر بالرجوع إلى الفقهاء الأحياء ، لكنها ليست بصدد النهي عن الرجوع إلى الأموات منهم ؛ لا ظاهراً ولا دلالة .

راي الخوئي في الموضوع

والملاحظ أن السيد الخوئي رغم نقده لجميع الأدلة الشرعية التي قُدمت لإثبات المنع من التقليد الابتدائي للميت كما مرّت معنا ؛ إلا أنه لجأ إلى دليل آخر يختلف عما سبق . ذلك أنه حيث يرى وجوب تقليد الأهل ، وعلى فرض أن تقليد الميت جائز ، وكان هناك من الأموات أعلم من الكل بمن فيهم الأحياء ؛ فإن الأمر على ذلك سيفضي إلى أن يكون التقليد منحصراً بشخص واحد في جميع الأعصار ، وهذا برأيه مما لا يمكن الإلتزام به لأنه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة في عدم حصر المرجعية بشخص معين ، وإلا أصبح الأئمة ثلاثة عشر^(١٨) .

أهل تلك الأعصار ، لاسيما عند اشتداد أمر التفتية وتعذر الوصول إلى الإمام كما كان يتفق في حقهم غالباً . والواقع هو أن أصل التقليد كما سبق أن بينا لم يكن مندولاً في عصر الأئمة ، بل الذي جرى في زمانهم هو الإتيان ، والفارق بينهما واضح . أما المسائل الأصولية فبعضها قد يتفق العمل بها على الجملة لدى جميع الأعصار باعتبارها عقلية أو جبرية أو أنها مما لا غنى عنها في الكشف عن الأحكام بالإطمئنان مع العلم بعدم مانعة الشارع لذلك ، مثلما يلاحظ في حججية الظواهر وأخبار الأحاد حين تكون باعثة على الإطمئنان ، وهي ذاتها يمكن إستنتاجها من نصوص الأئمة في شتى المجالات ، وكذلك سيرة المشروعة آنذاك . أما بخصوص مسألة تقليد الميت فالأمر يختلف ، إذ القول بعدم جواز تقليده لا يفتي على العقل أو القطر أو المرتكز العقلائي حتى يظن أنه مما لمضاه الشارع ، ولأنه يخدش في أصالة الطريق والكشف عن الأحكام . لذلك نقول كيف يمكن أن نستكشف الإجماع على مثل هذا القول ؟

(١٦) الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ١٠٥ . والفصول الغروية ، ص ٤١٩ .

(١٧) الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ١٠٥ .

(١٨) المصدر السابق ، ص ١٠٧ و ٢٥٠ و ٢٥١ .

نعم إنه يستثنى من ذلك فيما لو لم يتمكن المكلف من تقليد المجتهد الحي ، حيث في هذه الحالة يجب عليه أن يراجع أعلم الأموات من دون محذور ، باعتبار أن الأمر طارئ لا يشبت ولا يدوم^(١٩) .

مع ذلك يلاحظ أن الدليل الآنف الذكر مردود للأسباب التالية :

١- إن هذا الدليل يتوقف على إثبات وجوب العلم ، وسنرى أن ذلك لم يشبت ، بل العكس هو الصحيح .

٢- إنه على فرض التسليم بوجوب تقليد العلم ، فمع ذلك لا ترتب عليه النتيجة من حصر المرجعية بشخص أو أشخاص معينين ، إلا إذا ادعى أن الاتفاق جاز على وجود بعض العلماء من الموتى هم أعلم من غيرهم وأن الزمان لا يوجد بمن يمكن أن يكون أعلم منهم ، وهذا ما لا ظن أن يقول به قائل . فعلى الأقل هناك مسائل لم تُبحث لدى القدماء بمثل ما بُحث لدى المتأخرين والمعاصرين عمقاً وتفصيلاً . وعليه يمكن أن يظل اعتبار العلمية قابلاً للبحث والمقارنة في كل عصر ، كما يظل مدار الخلاف فيها وارداً كما يرد بين الأحياء أنفسهم .

٣- بل حتى مع ترتب النتيجة بإحصار التقليد بشخص من الموتى ، فإن ذلك ليس فيه محذور ، ولا يُعد مخالفاً للضرورة المذهبية ؛ إن كان يُعنى بها أنها ضرورة دينية لا يجوز مخالفتها . كما أن ذلك ليس من قبيل التعويل على إمام جديد ثالث عشر . فمن الواضح أن هذا الشخص وإن كان مرجعاً للناس ؛ إلا أنه يُرجع إليه من حيث كونه وسيلة للكشف عن أحكام الأئمة ، وبالتالي أن أصحاب الأئمة العدول محدودون ، ومع هذا لا يقال أن التعويل عليهم يعني إضافة أئمة آخرين إلى المعصومين ، بل لو ثبت أن العدالة والوثوق لم تشب إلا لدى واحد منهم كأن يكون زرارة بن أعين أو يونس بن عبد الرحمن أو غيرهما ؛ فإنه مع ذلك لا يُعقل أن يدعى عدم جواز التعويل عليه بحجة الحصر وإنه بذلك يفضي إلى أن يصبح الأئمة وكأنهم ثلاثة عشر . . . فأي دليل هذا؟

وواقع الحال إن رأي الخوئي قد يصدق من وجوه فيما لو كان تقليد الميت شاملاً للمجتهد العالم فضلاً عن العامي . إذ في هذه الحالة لا يتوفر الحد الكافي من الدواعي للاجتهاد واصلاح الرأي ، وبه يمكن أن يُستدل على ضرورة عدم تقليد العالم للميت . وقد سبق لأبراهيم القطيفي (المتوفى إبان أواسط القرن العاشر الهجري) أن اعتبر بأن السر الظاهر في عدم جواز تقليد الميت هو لوجوب «مراعاة الكتاب والسنة والنظر فيهما وعدم إهمالهما لأن

(١٩) المصدر السابق ، ص ٢٥٠-٢٥١ .

غير المعصوم جائز - عليه - الخطأ . فقد يظفر من تأخر وإن كان بحيث لا يصل في مراتب العلم والفهم الى من تقدم من اصلاح فاسد من الأدلة والعثور على جمع مما لم يعثر عليه السابق وغير ذلك ، ولو كان قول المجتهد مما يعتمد عليه مطلقاً لم يتوفر الدواعي الى معاودة النظر في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ، وذلك من أعظم المفاصد الدينية^(٢٠) .

لكن كما يلاحظ أن ما أقاده هذا الشيخ لا يدل على ما رمى اليه من منع تقليد الميت باطلاق ، وإنما يدل على منعه بخصوص من له القدرة على الفهم والاجتهاد .
هكذا يتضح أنه لا يوجد دليل ناجح يمنع من تقليد الميت .

أدلة جواز تقليد الميت

أما المجوزون فقد إستدلوا بعدة أدلة ، منها : دعوى إطلاق أدلة الآيات والأخبار في حجية فتوى الفقيه من غير تقييد بحال الحياة ، كما في آية الإنذار والسؤال وأخبار الرجوع إلى رواية الحديث .

وقد نوقش هذا الدليل بمنع الإطلاق من حيث أن الآيتين الأنفتي الذكر لهما دلالة ظاهرة على الحي ، وكذا يمكن القول بما جاء في الأخبار^(٢١) .

كذلك أستدل بدليل السيرة العقلانية من حيث أن البناء العقلاني في مختلف العلوم والمهن يرجعون إلى المختصين من دون فرق بين حي وميت ، وربما يرجعون إلى الأعلام الميت ويفضلونه على غيره ولو كان حياً . وقد أعترض على هذا الدليل بأن السيرة العقلانية إنما تصدق في هذا المقام فقط حينما لا يعلم العامي المخالفة بين العلماء بمن فيهم الأموات ، أما مع العلم بذلك فإنها لاتصدق ، وبالتالي فإن السيرة تكون غير شاملة للمتعارضين^(٢٢) .

لكن يرد على هذا الاعتراض من أن السيرة العقلانية تشهد على أنها تشمل المتعارضين أو العلم بالخلاف ، فلو أن الناس علموا بالخلاف بين آراء الأطباء الأحياء منهم والأموات لما منعهم ذلك من إتباع البعض بغض النظر عن كونه حياً أو ميتاً ، خاصة حين يُظن أنه أعلم ؛ فإنه يرجح على غيره حتى لو كان الأول ميتاً والآخر حياً . ومع ذلك فإن السيرة العقلانية لا تخلو من إشكال سنفصله فيما بعد ، وبخلاصته هو أن التعويل عليها يعني العمل بالقياس ، من حيث التعدى مما هو في القضايا الدنيوية إلى ما هو في القضايا الدينية ، مع أن بينهما فرقاً لا يصح الإغفال عنه .

(٢٠) روحيات الجنات ، طبعة دار الإسلامية ، ج ١ ، ص ٣٨ .

(٢١) الاجتهاد والتقليد للخرقي ، ص ٩٩-١٠٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٠١ .

على أنه قد يقال في الدليل على جواز تقليد الميت هو أنه لما كان الأصل هو جواز الأخذ بقول المجتهد الجامع للشرائط ، ومع موته يظل هذا الأصل سارياً إلا أن يعلم بالدليل عكسه ، وليس ذلك من قبيل الاستصحاب بالشك ببقاء الحكم وعدمه مع طرؤ حالة الموت حتى يقال إنه لا يصح باعتباره من الاستصحابات الحكمية ، إذ الموت هنا ليس من العوامل والقضايا المشككة في بقاء الحجية .

كما قد يقال أن طرؤ الموت ليس له علاقة بالتأثير على تحقيق الأقرية لواقع الحكم الإلهي ، فمن هذه الناحية ليس هناك فرق بين الميت والحي ، وحيث أن غرض الشارع هو معرفة الأحكام الشرعية ومن ثم تطبيقها ، ولم يكن للموت دخالة تمنع ذلك ؛ لذا فإن إتيان الميت كإتيان الحي ، خاصة حينما يكون الميت هو الأعلم . رأيت لو أنه وصلتنا بعض فتاوى أصحاب الأئمة الموثوقين ، ولنفرض أنهم مجتهدون كما يدعيه الكثير من أصحاب الاتجاه الشيعي ، فهل يُعقل أن يمنع إتيان العامي لهم بحجة أنهم موتى ويوجب عليه إتيان المجتهد الحي ؟^(٢٣) !

تقليد الميت والمفهوم السلفي للاجتهاد

مهما يكن فقد سبق أن عرفنا أن أصل التقليد ليس عليه دليل شرعي ، وبالتالي فهو للضرورة والإضطرار ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون للحي أم الميت ؛ ما لم تتدخل ضرورات ومصالح عصرية كموانع خارجية تمنع الرجوع إلى الميت وترك الحي .

لكن ربما يكون أصل الدعوة إلى عدم جواز تقليد الميت مستنداً إلى المفهوم السلفي الأول للاجتهاد الذي يخص قضايا ما لا نص فيه ، وبالمخصوص مبادئ المصلحة والاستحسان والعرف باعتبارها مصادر تشريعية تعترف باعطاء الأولوية لحق الواقع ضمن حدود . فإذا كان الاجتهاد هو بهذا المعنى العالق بالقضايا المستجدة من الواقع والتي لا نص فيها ، وكان المقلد يتبع المجتهد في فتاواه ؛ فإن من الطبيعي حيثئذ أن يعول المقلد على فتوى الحي دون الميت ، لا باعتبار ما للحي من خصوصيات ، وإنما باعتبار التجدد في الحوادث ، وإن للزمان والمكان تأثيراً على تغير الأحكام .

والواقع أنه ليس هناك غير هذا الاعتبار يمكن أن يتفنع في منع تقليد الميت . ذلك أن الفهم

(٢٣) من المفيد أن نقل ما ذكره المرحوم السبزواري في إسناده على جواز تقليد الميت ، إذ اعتبر أن مقتضى الأصول الموضوعية من أصالة حجية الرأي في حد نفسه ، وصحة الاعتذار به ، وأصالة بقاء الوظيفة الظاهرية التي يستفادها من الأدلة ، وأصالة بقاء حكمة الاعتبار من غلبة الإصالة أو تسهيل الأمر على الأئمة ؛ صحة تقليد الميت إشتافاً . مضافاً إلى الإطلاقات والعمومات . . . ونقتضيه السيرة (المقلدية) في الجملة أيضاً (تهذيب الأصول ، ج ٢ ، ص ١٢٠) .

الآخر للاجتهاد لا يتسق تماماً مع هذه المقولة . وهو الفهم الذي ساد لدى المتأخرين من السنة والذي يعترف بشمولية الاجتهاد حتى للقضايا التي ورد بشأنها النص ، أو ذلك الذي يقتصر فقط عند حدود قضايا النص كما هو الحال لدى الامامية . . فسواء بهذا المعنى الخاص للاجتهاد ، أو بذلك المعنى الشمولي ، لا نجد أي تبرير متسق يحجب عن تقليد الميث ، طالما ظل الامر محصوراً بفهم النص ومعزولاً عن تأثير أي تجديد يحدث في الواقع ، كما عليه الممارسة الاجتهادية بصورتها التقليدية عادة .

وهذا يعني أنه قد يكون لأصل الدعوة في منع تقليد الميث أساس يجد تبريره من الناحية الوظيفية . لكن اشكالنا هو في استصحاب هذه الدعوة بعد حذف وظيفتها وتغيير شروطها المناطة بالتبرير .

وهنا نلاحظ أنه كان الأحرى بالاتجاه الشيعي أن لا يذهب إلى المنع من تقليد الميث ، وذلك لرفضه الاجتهاد بمفهومه السلفي الأول . ففي رفضه هذا وتحويله على الاجتهاد بحسب مفهوم المتأخرين لا يتسق مع مقولة المنع من تقليد الميث ، طالما أن القضية لم يرد فيها نص .

وبعبارة أخرى أنه لا فارق بين الحي والميت إلا من حيث ما هو عائد إلى الاجتهاد بمفهومه السلفي الأول ، وهو مفروض لدى الاتجاه الشيعي ؛ فكيف تسنى له قبول نتائج ؟ !

لكن لو أننا ابتعدنا عن الطريقة التقليدية كما خطتها أيدي الفقهاء ، وهي طريقة لا تجعل للواقع دوراً مهماً في العملية الاجتهادية ، وأردنا أن نتصور طبق ما سبق التمييز بين ما يجوز فيه الرجوع إلى الميت وما لا يجوز ؛ فسترى أن دائرة الجواز تتحدد بجميع الأحكام التي لا تخضع إلى تأثير من قبل الواقع ، كالعبادات مثلاً . أما دائرة المنع فهي على العكس تتضمن القضايا المرنة والمتحركة التي تتأثر بالواقع ، ومنها القضايا التي لا نص فيها مما يتسق مع المدلول السلفي للاجتهاد . لكن يضاف إليها تلك التي ورد بحقها النص ، ومع ذلك فإنه لم يمنع من أن تكون موضع أحكام مختلفة لتغيرات الواقع وتحولاته ؛ وإن بقيت في مظهرها كما هي ، وهو أمر يتجاوز حدود الطريقة التقليدية كما فصلنا الحديث عنه في جملة من بحوثنا المستقلة .

ب . المرجعية وشرط الأعلمية

اختلف الأصوليون من أهل السنة حول وجوب تقليد الأعلّم ، وكانت مطارحاتهم في هذا الموضوع عن الأعلمية لا تتعدى أحياناً حدود البلد الواحد وإن كانت أحياناً أخرى يقصد منها الشمول والإطلاق^(٢٤) . فبعضهم قال بالوجوب وألزم العامي الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم . وقد نُقل أن هذا هو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة أخرى من الفقهاء والأصوليين ؛ الذين اعتبروا أقوال المفتين في حق العامي تنزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد ، فكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين فإنه يجب على العامي الترجيح بين المفتين . وأيضاً لأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن ، والظن في تقليد الأعلّم والأدين أقوى ، فكان المصير إليه أولى^(٢٥) .

وفي القبال ذهب القاضي أبو بكر وابن حاسب وأكثر الحنابلة وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء سواء تساوا أم تفاضلوا . وقيل أن هذا الاتجاه هو ما ذهب إليه الأكثر من علماء السنة^(٢٦) . وكانت حججهم الرئيسية في ذلك هي سيرة الصحابة من حيث أن فيهم الفاضل والمفضول ، ومع ذلك فقد كان الناس يتبعون ما حلّى لهم منهم دون نكير ، إذ لم يُنقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العموم بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ، ولا أنكروا منهم إتباع المفضول والاستفتاء منه مع وجود الأفضل^(٢٧) . وقد إختار الأمدي هذا الرأي معتبراً أن العامي ليس بوسعه معرفة الأعلّم دون

(٢٤) الإحكام للآمدي ، ج ٤ ، ص ٤٥٧ . وفوائح الرحموت ، ج ٢ ، ص ٤٠٥ .

(٢٥) انظر بهذا الصدد المصنف التالي : المستصفى ، ج ٢ ، ص ٢٩١ . والإحكام للآمدي ، ج ٤ ، ص ٤٥٧-٤٥٨ . وفوائح

الرحموت ، ج ٢ ، ص ٤٠٥ . والمواقفات ، ج ٤ ، ص ٢٩٢ . والإعتصام ، ج ٣ ، ص ٢٥٥ .

(٢٦) فوائح الرحموت ، ج ٢ ، ص ٤٠٤ . والحبل المتين ص ٦ .

(٢٧) الإحكام للآمدي ، ج ٤ ، ص ٤٥٨ .

معرفة مأخذ المجتهدين ووجه الترجيح فيه ، الأمر الذي يخرجهم عن العامة ويمنعه من جواز الإستفتاء ، فكل ما بوسعهم أن يعلم هو أنهم جميعاً من أهل الاجتهاد والاختصاص^(٢٨) .
أما في الساحة الشيعية فإن فكرة الأعلمية تُعد من القضايا المركزية والخطيرة لدى تفكير المتأخرين والمعاصرين ، وذلك لما لها من علاقة بالمرجعية ونيابة الإمام الغائب .
وعموماً ذهب الغالبية من علماء الشيعة إلى وجوب تقليد الأعلام ، وخالفهم في ذلك عدد من العلماء قالوا بعدم الوجوب ، كما هو منسوب إلى جمع ممن تأخر عن الشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني ، وحكاية إياه الشيخ حسن عن بعض الناس^(٢٩) . كما ذهب بعض ممن تأخر عنهم إلى هذا الإنجاء ، ومنهم صاحب (الفصول الغروية ، ص ٤٢٤) وصاحب (جواهر الكلام ، ج ٤٠ ، ص ٤٥) وصاحب (مستند الشيعة ، ج ٢ ، ص ٥٢١) وجماعة من المعاصرين^(٣٠) . كما نُقل أن هذا الرأي قد قال به المحقق ومال إليه الأردبيلي بحسب الظاهر^(٣١) . كذلك أيده كل من الشيخ محمد رضا آل ياسين في تحشيته لكتاب (العروة الوثقى) والميرزا محمد التتباكي في رسالة (التقليد)^(٣٢) .

مفهوم الأعلمية والخلاف حوله

على أن مفهوم الأعلمية لم يعالج ويحدد ضابطه إلا منذ فترة قريبة ربما لا تزيد على قرنين من الزمان . فقد اختلف الفقهاء حول هذا الضابط ، إذ ذكر بعضهم في (المهذب) بأن الأعلمية هي من الموضوعات العرفية ، لذلك فإن محتملات معانيها عبارة عن أربعة : فإما إن معنى الأعلم هو أن يكون أكثر علماً من غيره ، أو أن يكون أكثر استحضاراً للفروع الفقهية ومسائلها ، أو يكون أقرب إصابة إلى الواقع ، أو أنه أجود فهماً وأحسن تعييناً للوظائف الشرعية^(٣٣) .

بينما ذهب الشيخ أحمد النراقي إستناداً لبعض الروايات إلى أن المراد بالأعلمية هو الأعلمية في الأحاديث وفي دين الله . فالأعلمية في الأحاديث هو أن يكون تارة بأكثرية

(٢٨) المصدر السابق ، ص ٤٢٣ و ٤٥٨ .

(٢٩) معالم الدين ، ص ٣٨٩ .

(٣٠) بهذا الصدد يذكر صاحب (عناية الأصول) أن القول بجواز تقليد المفضول قد ذهب إليه جملة من متأخري أصحابنا «حتى صار في هذا الزمان قولاً معتدلاً به» (عناية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٤٦) .

(٣١) النراقي ، ملا أحمد : مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، طبعة حجرية لم يكتب عنها شيء ، ج ٢ ، ص ٥٢١ . لكن إن كان المقصود بالمحقق هو المحقق الأول (نجم الدين الحلي) ، يمكن القول أن ما نسب إليه يخالف ما جاء منه في كتابه (المعارج) ، حيث قال بوجوب تقليد الأعلم عند الاختلاف (انظر : معارج الأصول ، ص ٢٠١) .

(٣٢) الجناتي ، محمد إبراهيم : أعلمية الفقيه ومباني التقليد ، مجلة التوحيد ، العدد (٧٩) ، ص ٣٥ .

(٣٣) شوری الفقهاء ، ج ١ ، ص ٢٨٩ .

الإحاطة بها والإطلاع عليها ، وأخرى بالأفهمية والأدقية وأكثرية الطور فيها ، وثالثها بزيادة المهارة في استخراج الفروع منها ورد جزئياتها إلى كلياتها ، ورابعها بزيادة المعرفة بصحيحها وسقيمها وأحوال رجالها وفهم وجوه الخلل فيها ، وخامسها بأكثرية الإطلاع على ما يتوقف فهم الأخبار عليها من علم اللغة والنحو وغير ذلك ، وسادسها باستقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فيها ، وسابعها بأكثرية الإطلاع على أقوال الفقهاء التي هي كالقرائن في فهم الأخبار ومواقع الإجماعات وأقوال العامة التي هي من المرجحات عند التعارض ، وكذلك فهم القرآن . فالأعلم الذي يمكن الحكم الصريح بوجوب تقديمه هو أعلم بجميع تلك المراتب أو في بعضها مع التساوي في الباقي ، وإلا فإنه يشكل الحكم بالتقديم ، ومن ذلك يظهر ندرة ما يحكم فيه بوجوب التقديم البتة^(٣٤) .

وعند صاحب (الفصول الغروية) أن مما يدخل ضمن «الأعلمية» هو أن يكون المجتهد أقوى من غيره في معرفة مضامين العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد كالعربية والأصول والرجال ، مضافاً إلى أن تكون له إعتبارات قوة الحفظ أو الذكاء أو كثرة التأمل أو كثرة الإطلاع أو سعة الباع في الفكر والتصرف أو اعتدال السليقة أو زيادة التحقيق أو التدقيق أو أقدمية الإشتغال ومزيد الإستيناس . لكنه إستدرك بأن من الممكن أن يتحقق التعارض بين هذه الوجوه ، لهذا فهو يرى أن إعطاء ضابط للأمر يعد متعلداً على الظاهر^(٣٥) .

ولدى صاحب العروة الوثقى أن المراد بالأعلم هو أن يكون أعرف بالقواعد والمبادئ للمسألة وأكثر إطلاعاً لنظائرها وللأحاديث ، وكذلك أجود فهماً لهذه الأحاديث ، وبالتالي فالحاصل هو أن يكون أجود إستنباطاً من غيره^(٣٦) .

ولدى صاحب (العتاية) أن أعلم هو من له ملكة أقوى وسلطة أشد في الإستنباط^(٣٧) . ومثل هذا ما ذكره محمد تقي الحكيم ، حيث أن أعلم بنظره هو أن يكون المجتهد أقوى ملكة من غيره في مجالات الإستنباط ، لا الأوصالية إلى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب^(٣٨) . ولدى صاحب (مفتاح الكرامة) أن الفاضل هو من يتبع المأخذ ويصيب في الفكر ، لكن الأفضل هو من له هاتين الخصلتين إلا أن خطاه أقل^(٣٩) .

أما عند الخوئي فإنه يعتمد في تحديد أعلم على بناء العقلاء والعقل . فهو ينفي أن يكون

(٣٤) مستند الشيعة ، ج ٢ ، ص ٥٢٢ . والمصدر السابق ، ص ٢٨٩ .

(٣٥) الفصول الغروية ، ص ٤٢٤ . أنظر كذلك : خلاصة الفصول ، ج ٢ ، ص ٥٥ .

(٣٦) اليزدي ، محمد كاظم : العروة الوثقى ، ج ١ ، ص ٧-٨ .

(٣٧) عتاية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٥٨ .

(٣٨) الحكيم ، محمد تقي : الأصول العامة للفقهاء المقارن ، ص ٦٥٩ .

(٣٩) العاملي ، محمد الجواد بن محمد الغروي : مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، ج ١٠ ، ص ٤ .

معناه مستمداً من شدة الإقتدار في معرفة القواعد والكبريات أو المبادئ التي بها تُستنتج الأحكام ؛ كما إذا كان المجتهد في المطالب الأصولية أقوى من غيره ، كذلك ينبغي أن يكون المراد به أكثرية الإحاطة بالفروع والتضلع في الكلمات والأقوال ، بل المراد بالأعلم عنده هو أن يكون المجتهد أشد مهارة من غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى إستنباطاً وأمتن إستنتاجاً للأحكام عن مبادئها وأدلتها ، وهو ما يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات ، وحسن سليفته في تطبيقه على صغرياتها ، فلا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر . فمثل ذلك كمثل الطبيب الأعلام في نظر العقلاء من حيث أنه أعرف بتطبيق الكبريات الطبية على مصاديقها^(٤٠) .

وشبيه بذلك ما لدى صاحب (التهذيب) ، حيث أن الأعلام عنده هو من كان أجود فهماً في تطبيق الفروع على مداركها وأجود إستنباطاً للوظائف الشرعية^(٤١) .

وأخيراً - وبسبب التحول السياسي عند الشيعة - فإن هناك من يرى أن من ضمن ما يدخل في ملك الأعلمية هو أن يكون للمجتهد معرفة بأوضاع زمانه بالمقدار الذي له مدخلة في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية ، كما هو رأي الولي الفقيه السيد علي الخامنئي . وقبله كان الإمام الخميني يرى أن من الواجب على المرجع أن يكون عالماً بالأمور السياسية والعسكرية والاجتماعية والقيادية كافة^(٤٢) . فربما يكون ذلك داخلاً ضمن عنوان الأعلمية . وهو أمر له مساس بتأثير الواقع والحاجات الزمنية على الفهم الفقهي وتطويره . بل تبعاً لهذا التأثير لم يكتف بعض الفقهاء الجدد من التأكيد على شرطية معرفة الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية داخل النظام الإسلامي ؛ إنما ذهب إلى أكثر من ذلك فاعتبر أن من لم يحرز مثل هذه الأمور فليس بمجتهد بالمرة ، وذلك باعتبار أن الفقه الشيعي حديث العهد بها ، وهي تشكل ما يقارب (٩٥٪) من مجموع الأحكام الكلية^(٤٣) .

(٤٠) الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ٢٠٣ و ٢٠٤ .

(٤١) تهذيب الأصول ، ج ٢ ، ص ١١٩ .

(٤٢) الخامنئي ، علي الحسيني : أجوبة الإستفتاءات ، العبادات ، ص ٩ و ٨ .

(٤٣) يعود هذا الرأي إلى الشيخ الجنائي ، إذ يقول : إن مفهوم الأعلمية اليوم - حيث هناك نظام إسلامي قائم - هو غير مفهوم الأعلمية في السابق ، ولأن الأعلام في السابق هو الذي يكون أعلم المجتهدين الآخرين في إطار مسائل الرسالة العملية والتي تشمل نوعاً ما على المسائل الفردية والعبادية وهي تشكل (٥٪) فقط من مجموع الأحكام ، أما اليوم فالمجتهد الأعلام هو أعلم من سائر المجتهدين في جميع المسائل التي يحتاجها الفرد ؛ سياسية ، عبادية ، اقتصادية ، اجتماعية ، بالإضافة إلى مسائل العلاقات الدولية والمسائل الحكومية . لهذا يجب أن تركز هذه الأمور في الشخص الذي يطرح باعتباره الأعلام ، وبدونها لا يمكن أن نعتبره الأعلام . بل يمكن أن لا نعتبره مجتهداً ؛ لأن أدلة الفروع الموجودة في الرسائل العملية واضحة ولا تحتاج إلى بذل الوسع والإجتهاد . . . إن الفقيه الذي لا يلم بالمسائل التي يواجهها النظام الإسلامي والتي تشكل (٩٥٪) من مجموع الأحكام ، ويكتفي بالمسائل والأحكام الفردية والعبادية في حدود الرسالة العملية - التي تكررت مئات المرات - فقط ، لا يمكن أن يكون مجتهداً مطلقاً (أعلمية الفقيه ومباني التقليد للجنائي ، مجلة التوحيد ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٦) .

أدلة جواز تقليد المفضل

من أهم الأدلة التي قدمها المجوزون لإثبات عدم وجوب تقليد الأعلام ما يلي :

١ - دليل إطلاق الأدلة

حيث استدلل المجوزون ببعض الآيات والأخبار التي تأمر بإرجاع الناس إلى الفقهاء من دون تخصيص للأعلمية ولا التقييد بها ، كآية النفر ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ ، وكرواية أحمد بن حاتم بن ماهويه الذي كتب هو وأخوه إلى الإمام أبي الحسن الثالث يسألانه عن يأخذان دينهما ، فكتب الإمام يجيبهما بالقول : «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا وكل كثير القدم في أمرنا فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»^(٤٤) ، وكمشهورة أبي خديجة : «إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإنني قد جعلته عليكم قاضياً»^(٤٥) ، وكذلك المقبولة والتوقيع وغيرها من الروايات . . كذلك أن الأئمة أرجعوا الناس إلى أشخاص معينين من الأصحاب دون تمييز لهم من جهة الأعلمية كيونس بن عبد الرحمن ومحمد بن مسلم وزرارة بن أعين وزكريا بن آدم وغيرهم . بل نُقل عن الرسول (ص) إنه كان يولي بعض أصحابه القضاء مع حضور أمير المؤمنين علي الذي هو أمضاهم ، حتى قال صاحب كتاب (الدروس) : «لو حضر الإمام في بقعة وتحكم إليه فله رد الحكم إلى غيره إجماعاً»^(٤٦) . لذلك اعتبر صاحب (جواهر الكلام) أن أصل تأهل المفضل وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرى قبض الأفضل ، هو من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها^(٤٧) . وقد نوقش في هذا الدليل المعد عمدة أدلة المجوزين ، هو أنه يصدق في الرد على القائلين

(٤٤) الرسائل ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١١ ، حديث ٤٥ ، ص ١١٠ .

(٤٥) نفس المصدر والباب ، حديث ٦ ، ص ١٠٠ .

(٤٦) جواهر الكلام ، ج ٤٠ ، ص ٤٥ .

(٤٧) جواهر الكلام ، ج ٤٠ ، ص ٤٤ .

بعدم جواز تقليد المفضول مطلقاً ، إذ استدرك جماعة من العلماء وقالوا إن الإطلاق في أدلة الكتاب والسنة مفيد بعدم العلم بالخلاف بين العالم والأعلم ، وبالتالي فإن علم العامي بالخلاف بينهما لا يشمله ذلك الإطلاق (٤٨) . أو على حد قول البعض إن تلك الأدلة إنما كانت بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم ، لا في كل حال ، إذ إنها لم تتعرض إلى حالة ما إذا كانت هناك معارضة في الفتوى بين العالم والأعلم (٤٩) .

لذلك فيحسب هذه المناقشة وعلى رأي السيد الخوئي يكون الإمام قد أرجع الناس إلى أصحابه لعدم علمه بالخالفه معه فيما يفتون به . إذ لا يُحتمل أن يُرجع الناس إليهم مع العلم بمخالفتهم له (٥٠) . مما يعني أن الإمام لا يعول بالرجوع إلى الموثوقين جميعاً فيما لو علم أنهم يختلفون فيما بينهم ، حيث إن هذا الاختلاف يقتضي في حد ذاته الاختلاف معه ، لأن الحق لا يكون في الأمرين المتضادين . مع أن الخوئي في محل آخر سلم بأن الخلاف بين أصحاب الأئمة كثير ، بل هو الأمر الغالب ، ومع ذلك فهم جميعاً يعدون برأيه حجة ما دام الناس لا يعلمون الخلاف فيما بينهم (٥١) .

إلا أن الإشكال لم يزل قائماً فيما يتعلق بعلم الإمام ، حيث لا يعقل أن يُرجع الإمام الناس إلى أصحابه وهو لا يعلم بالخلاف بينهم ، كما إن العادة قاضية بأن كثرة الخلاف تجعل الناس يدركون ذلك ، مع أنه لم ينقل أن هؤلاء كانوا مبتلين آنذاك بمشكلة الأعلمية والترجيح بين الفاضل والمفضول ، خاصة وقد ورد في بعض الأخبار أن من الناس من كان يرجع إلى الإمام ليستوضح أمر الخلاف بين الأصحاب ، وكان الإمام على علم بذلك ، أو أنه أراد أن يكون بينهم الخلاف لأغراض التقية ، ولم يرد أي ذكر يتعلق بالأعلمية ، مما يعني أن الظاهر عدم وجوب التقيد بها مطلقاً .

وبذلك يمكن دفع الشبهة التي ذكرها السيد الخوئي وهي أنه إعتبر الإطلاق في أدلة الكتاب والسنة لا يشمل المتعارضين كي لا يستلزم الجمع بين المتنافيين إذا ما أخذنا معاً ، حيث أن الأخذ بأحدهما المعين دون الآخر هو ترجيح بلا مرجح ، كما أن التخيير فيما بينهما لا دليل عليه ، وبالتالي فمقتضى القاعدة هو التساقط في كل دليلين متعارضين (٥٢) . لكن كما عرفنا أن الظاهر من دليل الإطلاق هو التخيير ، فمن جهة إن عدم وجود المقيد لهذا الإطلاق

(٤٨) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٤٩) الكفاية ، ص ٥٤٢ . كذلك : منتهى الأصول ، ج ٢ ، ص ٦٣٤ .

(٥٠) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ١٤١ .

(٥١) المصدر السابق ، ص ١٣٧ .

(٥٢) نفس المصدر والصفحة .

يُبقى الإطلاق على حاله ، واعتبار القيد في الإطلاق ببعض الحالات والصور يحتاج إلى دليل ، وهو منفي في مقام الاستدلال بالشرع كما سيوضح لنا أكثر . كذلك فإن مقتضى التسليم بكثرة الخلاف بين أصحاب الأئمة يفضي كما عرفنا إلى حصول العلم بالخلاف وبالتالي قبول إتباع المفضول مع وجود الفاضل ، أي عدم وجوب إتباع الأعلّم .

٢ . دليل سيرة المشرعة

حيث جرت السيرة على رجوع المشرعة في المسائل التي يتلون فيها إلى أيّ عالم دون فحص وتمييز بخص الأعلمية ، مما يعني عدم وجوب إتباع الأعلّم . بل أصبح من المعلوم أن الصحابة كانوا يفتون الناس رغم إختلافهم بالفضيلة من دون تكبير ، فيكون هذا إجماعاً منهم ، كما أشار إلى ذلك صاحب (المسالك) (٥٣) .

إلا أن هذا الدليل واجه نقداً لا يختلف عن نقد دليل الإطلاق ، من حيث أن سيرة المشرعة تصدق فيما لو لم يُعلم بالخلافة بين العالم والأعلّم ، أما مع العلم بالخلافة فلا دليل من السيرة على ذلك (٥٤) . وأكثر من هذا إدعى السيد الخوئي أن السيرة جارية على الأعلّم عند العلم بالخلافة ، لكنه لم يأت بشاهد على دعواه ، بل قفز فجأة ليقرر أن إعتبار ذلك لا يختلف عما يجري ضمن السيرة العقلانية ، كالرجوع إلى الطبيب الأعلّم في أخذ العلاج عند العلم بالإختلاف بينه وبين طبيب آخر أقلّ علماً منه (٥٥) .

والحقيقة أن كثرة الخلاف الذي حصل لدى المشرعة ، سواء لدى صحابة النبي (ص) أو التابعين أو أصحاب الأئمة ؛ كل ذلك يجعل من دليل السيرة شاملاً للعلم بالخلاف ، حيث من المستبعد أن تكون تلك الكثرة في الخلاف حاصلة دون علم الناس آنذاك ، مع أنه لم ينقل عنهم أنهم إيتلوا بمشكل الأعلمية ، بل كان من الواجب أن ينبّه على ذلك نفس المشرعة كي لا يفضل الناس بهم . لكن حيث أن ذلك لم يرد أبداً ، بل ما ورد هو أن المشرعة أمضوا على سيرة إتباع الناس لهم من دون تكبير مع علمهم بذلك ، فدلّ هذا الأمر بما لا يقبل الشك على أن دليل السيرة شامل لحالة العلم بالخلاف .

وليس في هذا الأمر من غرابة ، إذ ربما يكون جواز إتباع المفضول مع وجود الأفضل للمسامحة ؛ كي لا يكون هناك عسر ما ، أو باعتبار أن زيادة الفضل مبالغ في الإختيار وليست هي معتبرة كشرط في الإتياع أو التقليد ، وهو الأقرب ، باعتبار أن المفضول لا يختلف عن الأفضل من جهة الإختصاص وكونه عالماً يستحق الإتياع .

(٥٣) الجواهر ، ج ٤٠ ، ص ٤٣ .

(٥٤) منتهى الأصول ، ج ٢ ، ص ٦٣٤ .

(٥٥) الإجهاد والتقليد ، ص ١٤١ .

٣ . دليل السيرة العقلانية

ومضاد هذا الدليل هو الرجوع إلى غير الأعلام في جميع الحرف والصنایع ، كمراجعة الناس للأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون ، وحيث لم يردع عنها في الشريعة فإنه يستكشف من ذلك أنها ممضاة عند الشارع . لكن القائلين بقيد العلم بالخلاف اعتبروا أن هذه السيرة جارية في حالة عدم العلم بالخلاف ، أما مع العلم بالخلاف فالأمر معكوس ، حيث يكون الرجوع للأعلم^(٥٦) .

وهناك من فصل في الأمر معتبراً أن الرجوع للأعلم من أهل الخبرة يحصل فيما لو كانت القضايا مهمة ، أما لو لم تكن مهمة فربما يمكن الرجوع إلى أي كان من أهل الخبرة دون شرط الأعلمية . لكنه عد المسائل الدينية كلها مهمة بنظر الشارع ، لهذا كان من الواجب عنده التعويل على الأعلم^(٥٧) .

على إنا سنوجل المناقشة في هذا الدليل . وكل ما يمكن قوله هنا هو أن صدق الدليل الشرعي سواء من حيث الأدلة في الإطلاق أو من حيث سيرة التشريع يعد متقدماً على دليل السيرة العقلانية ، وبالتالي فإن هذا الدليل لا يزاحم الدليل الشرعي ولا يرجع عليه على فرض معارضته له .

٤ . دليل العسر والعرج

سبق أن علمنا أن هناك إختلافاً في تحديد ضابط الأعلمية ، ولا شك أن هذا الإختلاف لا يدع مجالاً للعامة أن يعرف من هو الأعلم ، حيث تصبح الأعلمية أمراً نسبياً ، وبالتالي ليس بإمكانه أن يقلد في مثل هذه القضية ، إلا أن يجتهد بنفسه في هذا الحد كسائر المجتهدين وهو خلاف ما يلاحظ عند عامة الناس من قصور . ولو أخذنا بالرأي الذي يرى الأعلمية قد تختلف من مسألة إلى أخرى ، ومن ثم يكون الفقيه أعلم من غيره في بعض المسائل دون بعض آخر ، كما هو رأي السيد الخوئي ؛ فإن ذلك سوف يضاعف من العسر في معرفة الأعلم من الفقهاء ، فيظل المقلد مردداً في المسائل بين تقليد هذا أو ذاك في أي مسألة أو موضوع معين . يضاف إلى أنه حتى مع معلومية الضابط ، ومع غض النظر عن نسبية الأعلمية تبعاً لإختلاف المسائل والموضوعات من هنا وهناك ؛ فإن هناك مشكلة أخرى تتحدد في تشخيص الأعلم بين العلماء ، خصوصاً وأهل الخبرة كثيراً ما يختلفون فيما بينهم حول ذلك ، ومن ثم لا يتفق الشيع الذي كثيراً ما يتأثر بعوامل أخرى سياسية ودعائية تفسد عملية تشخيص الأعلم ، كما هو بين للبيان في أيامنا هذه .

(٥٦) المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

(٥٧) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٨٤ .

لذلك ليس من الصحيح ما يذكره الفقهاء ومنهم السيد الخوئي من أن قضية تقليد الأعلام هي مثل سائر العلوم الأخرى تثبت بالعلم الوجداني والشياع المقيّد لهذا العلم وبالبينة ، وبالتالي ليس هناك من حرج^(٥٨) . مع أن جميع ما ذكره يُعد من موارد اختلاف المقلّدين ومن موضع إبتلاتهم ، خاصة في أيامنا الحاضرة .

نعم قد يقال كما قال صاحب (الكفاية) من أنه ليس تشخيص الأعلمية بأشكال من تشخيص أصل الإجتهد^(٥٩) . لكننا سبق أن عرفنا وسعرنا بأن موقف العامي من الإجتهد لا بد أن يستند إلى منطق طريقة النظر ، وكذلك الحال في قضية الأعلمية . ولا ينفع ما ذكره هذا الأصولي من أن قضية نفي العسر هو الإقتصار على موضع العسر فيجب تشخيص الأعلمية أو أصل الإجتهد فيما لا يلزم عنه عسر^(٦٠) ، وذلك لأننا علمنا أن الحرج يعم كافة المقلّدين من جوانب متعددة ، وليس في الأمر من مخرج إلا في الإجتهد أو إتباع طريقة النظر التي ننظر لها كحل معقول ومشروع .

(٥٨) الإجتهد والتقليد ، ص ١٤٠ .

(٥٩) الكفاية ، ص ٥٤٣ .

(٦٠) نفس المصدر والصفحة .

أدلة وجوب تقليد الأعلام

أدلة وجوب تقليد الأعلام ما الأدلة التي قدمت لإثبات وجوب تقليد الأعلام فهي كالآتي :

١ - دليل الإجماع

حيث حكى الإجماع عن الشريف المرتضى في ظاهر (الذريعة) والمحقق الثاني ؛ على وجوب الترافع ابتداءً إلى الأفضل وتقليده^(٦١) .

وبعد هذا الإجماع من الإجماع المدعى الذي لا يفيد علماً ، وقد يكون الإجماع الذي إدعاه المرتضى مبنياً على مسألة الإمامة العظمى كما أشار إلى ذلك صاحب (الجواهر) ، وهو في غير ما نحن فيه .

٢ - دليل الأخبار

والتي منها مقبولة عمر بن حنظلة كما سبق أن عرضناها ؛ من حيث دلالتها على ترجيح الأئمة .

لكن المقبولة ضعيفة كما علمنا . يضاف إلى أنها أجنبية لكونها وردت بخصوصية القضاء ؛ فاعتبارها تنطبق على التقليد يعني تجاوزاً لتلك الخصوصية ، مع أن مسائل القضاء وفرض المنازعات لا بد من أن تحتاج إلى البت في الحكم من دون تخيير والارتبكت المقاسد ، وهو خلاف ما يحصل في التقليد عادة . يضاف إلى ذلك هو أنه قد ورد في المقبولة ترجيح العدالة والأصداقية ، وهما من الأمور التي لم تؤخذ بنظر الاعتبار لدى القائلين بوجوب الأعلام ، فالتعويل على المقبولة في المقام إن صح فإنه لا يتحقق بشرطها وأخذ بعض مضامينها دون البعض الآخر . كذلك فإنه على رأي السيد الخوئي أن القائلين بالأعلمية إنما يستندون إلى الأعلام مطلقاً وليس إلى الأعلام النسبي كما هو مفاد ما جاء في المقبولة^(٦٢) .

(٦١) الجواهر ، ج ٤٠ ، ص ٤٥ . ومفتاح الكرامة ، ج ١٠ ، ص ٤

(٦٢) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ١٤٤ .

وإن كان قد يجاب على ذلك من حيث أن هناك وحدة مناط متحققة بين الأمرين . فلو أن التعويل على الأفقه في المقبولة هو لأجل أن حكمه من شأنه يصبح أقرب من غيره إلى واقع الحكم الإلهي ؛ فإن هذا الشأن من الأقربية يظل كما هو ، سواء كان الاختلاف بين اثنين مثلما ورد في المقبولة أو أنه بين جمع كبير ، ولا فرق بين الأمرين ولا خصوصية تتعلق بأحدهما دون الآخر .

أخيراً أن التعويل على المقبولة قد يستتج منه عدم وجوب تقليد الأعلام لوجود الإطلاق فيها قبل فرض حصول الخلاف والعلم به ، حيث جاء في النص قول الإمام : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا . . » ، إذ لم يقل : «ينظران إلى الأفضل منكم» . لكن من الواضح أن ذلك لا يرد على من يسمح بتقليد المفضل فقط عند عدم العلم بالخلاف ، بل إنه ينسجم مع هذا الرأي من حيث أن ما جاء في المقبولة هو التعويل على الأفقه عند العلم بالخلاف .

وينطبق أغلب ما ذكرناه بخصوص المقبولة على ما جاء في بعض الروايات التي وردت هي الأخرى بخصوص القضاء والحكم لا الفتوى ، كما في رواية داود بن الحصين : «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينخذ حكمه»^(٦٣) ، ورواية موسى بن أكيل عن الإمام الصادق ، حين سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتنفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما ، قال الإمام : وكيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد منهما للذي إختاره الخصمان ، حينها قال الإمام : ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضى حكمه^(٦٤) . وكذلك قول الإمام علي في عهده للأشتر : «ثم إختار للحكم بين الناس أفضل رعيته» . ذلك أن جميع هذه الروايات أجنبية عن مقام الفتوى والتقليد ، وبعضها يعد ضعيف السند .

فالرواية الثانية فيها ذبيان بن حكيم وهو غير موثق . أما الرواية الثالثة فهي غير ثابتة السند ، يضاف إلى أنه وردت لفظة «الأفضل» في الرواية وهي تعني ما هو أعم من الأعم ، فلا وجه للتخصيص والإعتماد بها في المقام ، كذلك أن الأفضلية وردت هنا بالمعنى النسبي لا المطلق^(٦٥) ، وإن كان قد يجاب على هذا بمثل ما أجبنا عليه عند مناقشتنا للمقبولة .

(٦٣) الوسائل ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، حديث ٢٠ ، ص ٨٠ .

(٦٤) نفس المصدر والباب ، حديث ٤٥ ، ص ٨٨ .

(٦٥) الإجتهااد والتقليد للخوئي ، ص ٤٣٠... ٤٣١ و ٤٤٥ . علماً بأن الشيخ المنتظري يحتفل أن المقبولة والروايتين اللتين

ذكرناهما بعداً ، كلها ترجع إلى قصة واحدة ، فإن الراوي عن عمر بن حنظلة كما ورد هو داود بن الحصين ، فاعل

الصدوق نقل بالمعنى قطعة من الرواية الأولى وسقط عمر بن حنظلة من سندها ، وموسى بن أكيل لم يكن سائلاً بل كان

حاضراً في المجلس حينما سأل ابن حنظلة (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٨٢) .

أما الرواية الأولى فقد عُدَّت معتبرة لكنها قاصرة الدلالة^(٦٦).

كما جاء في كتاب (الإختصاص) للشيخ المفيد عن الرسول (ص) قوله: من تعلم علماً ليحماري به السفهاء أو ليهامي به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه فيقول أنا رئيسكم؛ فليتبوا مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه إلى يوم القيامة^(٦٧). وهي رواية مرسلة لا يعول عليها، فضلاً عن أن موردها الرئاسة وليس الفتوى، فلا مجال للتعدي والقياس.

كذلك جاء عن الإمام الجواد أنه قال مخاطباً عمه: «يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك». وقد عُدَّت هذه الرواية دالة على اعتبار الأعلمية المطلقة لكنها هي الأخرى ضعيفة لإرسالها^(٦٨). تلك هي جملة من الروايات الضعيفة والأجنبية عن المقام. لكن رغم ذلك فقد ذكر صاحب (جواهر الكلام) أنها كانت معتمدة الأصحاب الذين ذهبوا إلى الاعتقاد بوجوب تقليد الأعلّم باعتبارها نصوصاً ترجيحية^(٦٩).

٣. دليل العقل

وذلك من حيث أن فتوى الأعلّم أقرب إلى واقع الحكم الإلهي. فعلى رأي البعض أن الفقهاء إنما قاسوا مسألة التقليد في الأعلّم بالقضاء - على ما علمنا من روايات الترجيع المذكورة - هو لإعتبار الكشف عن الملاك في الترجيع وأنه الأقرب إلى واقع الحكم الإلهي في المقيس عليه. فلو لا هذا الإعتبار ما تم لهم ما أوجبوه في الأخذ بقول الأعلّم^(٧٠). إذ بناؤ ذلك على إلغاء الخصوصية ونفي التعبدية وكون الملاك ينحصر في أقوائية الظن والأقربية إلى واقع الحكم الإلهي^(٧١). حتى صرحوا بقولهم من «أن الظن بقول الأعلّم أقوى، واتباع الأقوى أولى، ولأن أقوال المفتين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة، فكما يجب العمل بالدليل

(٦٦) يقول الخوئي بهذا الصدد: «وهذه الرواية وإن كانت سليمة من المناقشة من حيث السند على كلا طرفي الشيخ - الطوسي - والصدوق، وإن اشتمل كل منهما على من لم يوثق في الرجال، فإن في الأول حسن بن موسى الخشاب، وفي الثاني حكم بن مسكين. وذلك لأنهما ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات. على أن حسن بن موسى ممن مدحه النجاشي بقوله: من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث» (الاجتهاد والتقليد، ص ٤٢٩).

(٦٧) المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، ج ٢، ص ١١٠.

(٦٨) الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص ٤٥ - ١٤٦.

(٦٩) الجواهر، ج ٤٠، ص ٤٥. وانظر: منتهى الأصول، ج ٢، ص ٦٣٧.

(٧٠) شوری الفقهاء، ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٧١) المصدر السابق، ص ٣٤١.

الراجع يجب تقليد الأعلّم ، كما هو واضح من رواية عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات الصريحة في ذلك (٧٢) .

وخلاصة الدليل السابق هو أن فتوى الفقيه لما كانت تعد طريقاً إلى الأحكام الإلهية ، وحيث أن فتوى الأعلّم أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من فتوى غيره لسعة إحاطته وإطلاعه ودقة نظره وقوة تمكنه من الاستنباط بالقياس إلى غيره ؛ لذا يتعين عليه الأخذ بفتواه دون هذا الغير .

ويرد على هذا الدليل هو أن الترجيح في الأقربى لا يقتضي تعين الوجوب بها . فكون الأقرب مفضلاً ومرجحاً على غيره لا يعني بالضرورة أنه يصبح واجباً متعيناً بهذا الاعتبار ، وإلا لوجب على المجتهد أن يرجع إلى من هو أعلم منه عند الخلاف ، مع أن ذلك لا يسوغ له . لذلك اعتبر السيد الخوئي أنه «لم يقدّر أي دليل على أن الملاك في التقليد وجوبه هو الأقربى إلى الواقع ، إذ العناوين المأخوذة في لسان الأدلة كعنوان العالم والفقيه وغيرها صادقة على كل من الأعلّم وغير الأعلّم وهما في ذلك سواء لا يختلفان ، وهذا يكفي في الحكم بجواز تقليدهما» (٧٣) . فالأقربى عنده لا يتجاوز معناها أن يكون على نحو الأقربى الطبيعية والإقتضائية ، وهي تعني أن الأعلّم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من فتوى غيره من المجتهدين ، وإلا فالأعلّم وغيره يمتلكان نفس الحجية بلا فرق (٧٤) .

وقد يقال أنه إذا كان العمل بفتوى الأعلّم ينبنى على الاحتياط باعتباره أقرب إلى واقع الحكم الشرعي ، وبغض النظر عما ورد من الأدلة الشرعية ؛ فإن مصلحة التسهيل يمكن أن تتدخل في جواز العمل بفتوى المفضول .

على أن كثيراً ما تكون فتوى المفضول موافقة لفتوى الأفضل من الأموات ، وبالتالي لا يصح القول أن فتوى الأعلّم هي أقرب إلى واقع الحكم الإلهي فعلاً ، خاصة وقد تتدخل أمور فنية وطرق إجتهادية أخرى ربما لا يستسيغها الأعلّم بينما يعمل بها من هو دونه ، فتكون فتواه أقرب ، من قبيل أن يستعين المفضول «بالواقع» كعنصر من عناصر المساعدة على تحديد الحكم الشرعي ، فإنه بهذه الممارسة قد تكون فتواه أقرب إلى حقيقة الحكم الإلهي مع أنه أقل عمقاً وعلماً من الأعلّم (٧٥) .

(٧٢) الجواهر، ج ٤٠، ص ٤٣ . ومستند الشيعة، ج ٢، ص ٥٢٩ . كذلك: الأحكام للأمندي، ج ٤، ص ٤٥٧ . والموافقات، ج ٤، ص ٢٩٢ . وفوائح الرحموت، ج ٢، ص ٤٠٥ .

(٧٣) الإجتهد والتقليد، ص ١٤٧ .

(٧٤) المصدر السابق، ص ١٤٧-١٤٨ .

(٧٥) إن أبسط النماذج التي تشهد على تأثير الواقع في تحديد معرفة الحكم الشرعي هو ذلك المربوط بتحديد سن اليأس عند المرأة، إذ الإفتاء الفقهي يفرق جوهرياً في جانب من جوانب التركيب الطبيعى للمخلقة بين المرأة القرشية والعامة، حيث يجعل من مدة اليأس لدى الأولى تطول على مدة اليأس لدى الأخرى بمقدار لا يزيد عن عشرين . ومع أن هذا الإعتداد

٤ - دليل السيرة العقلانية

وهذا الدليل عبارة عن الرجوع إلى الأعلّم عند العلم بالخلاف في جميع الحرف والعلوم ، وحيث أن هذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة لذا يمكن إستكشاف أنها ممضاة من قبل الشرع . ومنه يُعلم سقوط فتوى غير الأعلّم عن الحجية حين المعارضة .

ويعتبر هذا الدليل من أقوى ما إستند إليه دعاة تقليد الأعلّم ، بل ذهب البعض إلى إعتبار جميع الأدلة غير ناهضة على المطلوب باستثناء هذا الدليل لوضوح صدقه وخلوه عن المعارضة ، مثلما هو الحال مع السيد الخوئي (٧٦) .

كما إعتبر البعض أن إستدلال المشهور بالسيرة العقلانية على وجوب الرجوع للأعلّم إنما لملاك الأقربى لواقع الحكم الإلهي ؛ رغم إطلاقات أدلة التقليد التي لم تكن خافية عليهم ، ورغم ظهور نص رواية (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا) والتي هي دالة في صحة الرجوع إلى مطلق راوي الحديث وكون التقييد بالأعلّم بخلاف المنساق منها ومن أشباهها من أدلة التقليد ، فما ذلك إلا دليل واضح على أنّ بناءهم في الأمارات إنما هو على الطريقة المحضة وأن ما أحرز كونه أقرب للواقع هو اللازم إتباعه . ولولا شدة إرتكاز الطريقة في أذهانهم وبنائهم عليها لما رفعوا اليد عن ظهور الأدلة في جواز الرجوع إلى غير الأعلّم . . . أو لما لجأوا إلى نفي كون هذه المطلقات في مقام البيان من هذه الجهة مع وضوح ظهورها عرفاً في البيان ومع كون بعضها عمومات لا مطلقات (٧٧) .

على أنه يمكن مناقشة دليل البناء العقلاني بما نحن بصدده من عدة زوايا كالآتي :

- ١ - إنه دليل غير ناهض طالما هناك أدلة معارضة مستمدة من الشرع كما سبق أن عرفنا .
- ٢ - إنه يتضمن القياس ؛ من حيث أن ما يتعلق بالشريعة أو الدين ليس بالضرورة يكون حاله كحال سائر العلوم والحرف والمهن المادية . فعلى فرض أن السيرة العقلانية تستقيح من إرجاع المفضول في الحرف والمهن مع وجود الأفضل وأن ذلك بما أمضاه الشارع ؛ فإنه - حتى مع التسليم بهذا الفرض - لا يدل على أن الشارع يحمي مثل ذلك فيما يخص قضايا الدين ؛ إلا إذا قلنا بالقياس والتعدي من يستبعد هذا الباب إلى ذاك ، مع أن هناك فارقاً جوهرياً بين

بعد ضرباً باعتبارهم يضع فارقاً فريداً لنوع الجنس البشري تبعاً للنسب الديني ، إنما ما إستثنينا ظاهرتي النبوة والإمامة . . فمع ذلك ، فإن تاريخ الفقه إلى يومنا هذا يشهد غياباً تاماً لأي تحرّف قام به العلماء لفحص الواقع والتأكد من القضية . إذ من السهل إجراء عملية إختبار ومسح إجتماعي لعبة مختلطة من العاميات والقرشيات ليبيّن إن كان هناك فارق ملحوظ فيثبت في كتب الفقه ، أم لم يمكن فيزال منها بتسقيط الروايات التي يرتكز عليها ذلك الإعتقاد (انظر بحثنا المنون : خطوات على طريق المرجعية الرائدة ، مجلة الفكر الجديد ، العدد السابع ، ص ٣٢٢) .

(٧٦) الاجتهاد والتقليد ، ص ١٤٨ .

(٧٧) شوری الفقهاء ، ج ١ ، ص ٣٢١ .

الإختصاص ولهما القدرة التامة على ممارسة ما يعالجهان رغم التفاوت المحدود الذي إفترضناه . ففي مثل هذه الحالة لا يظن أن البناء العقلاني يستقبح متابعة المفضول وترك الأفضل مع العلم بالخلاف بينهما .

٥- إن الاهتمام بتوظيف الدليل العقلاني جاء لدى المتأخرين بعد الشيخ الأنصاري كتعويض لما أدركه هؤلاء من عدم حصول الأدلة المعتبرة على المسلمات التي كانت مقبولة لدى القدماء الأوائل . وهو امر قد كشف عنه الامام الصدر في عصرنا الحالي (٨٢) . فقد أوضح هذا الامام عملية التدرج التي انتهى اليها الفقهاء مرحلة بعد أخرى حتى أفضى بهم الأمر حديثاً الى توظيف الدليل العقلاني للحفاظ على المسلمات التي خلّفها المشرعة من الأسلاف . ففي بداية الامر رغم أن المتأخرين من الفقهاء لم يجدوا الأدلة الصناعية على جملة من القضايا الفقهية التي التزم بها القدماء الأوائل ؛ إلا أنهم لم يتجرأوا على الاعتراض عليها ، وإنما عدوها من المسلمات المقبولة والموروثة عن الأسلاف ، والتي لاغنى عنها ، اذ القناعة لديهم أنها لم تصدر عن الأوائل الا وعليها ما يكفي من الدليل الشرعي وإن لم يعرف هذا الدليل في حد ذاته . لهذا فلأجل تسديد هذه الشفرة من الجهل بنوع الأدلة المعتمدة ؛ فقد تطلب الامر ايجاد بعض الغطاء الاصولي الذي يحفظ لتلك المسلمات مكانتها وضرورتها ، فنشأت على ذلك قواعد اصولية كافية غرضها الحفاظ عليها ، وهي عبارة عن قواعد حجية الشهرة والاجماع المنقول وانجبار الخبر الضعيف بعمل الاصحاب ووهن الخبر الصحيح باعراضهم عنه . كذلك انهم قاموا بتعميم «قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم» ، مثلما هو حاصل في بعض كلمات الشيخ الأنصاري الذي لم يعمل باطلاق أخبار القرعة «قائلاً : إننا نعمل بهذه الاخبار في كل مورد عمل به الاصحاب ، ولا نعمل بها في كل مورد لم يعملوا بها» .

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فحسب ، وإنما تطور الى صورة أخرى لاحت الاعتراض على تلك القواعد التي تم تأسيسها وتوظيفها لأجل المحافظة على المسلمات . فالشيخ الأنصاري الذي رأيناه قبل قليل يعمل بفحوى تلك القواعد على صعيد الفقه ؛ لم يشأ الاقرار بها على صعيد الاصول (٨٣) . وربما يكون هو أول من قام بنقدها والاعتراض عليها مبدئياً . وكذا فعل من تلاه من الاصوليين ، حيث تم طرح كل من حجية الشهرة والاجماع المنقول ،

(٨٢) اعتدنا في هذه الفقرة على ما حرره السيد كمال الحيدري لتقارير الامام الصدر . انظر مقاله المعنون : مرتكبات أساسية في الفكر الاصولي للشهيد الصدر ، قضايا اسلامية ، المجلد ٢ ، ص ٢٣٧-٢٤٠ .

(٨٣) كصير عن حل هذه التردد فقد سبق للشهيد الثاني ان صرح قائلاً : العمل بخلاف ما علب المشهور مشكل ، والأخذ بقولهم من دون دليل لشكل (فقه الامام جعفر الصادق ، ج ١ ، ص ٣٠) .

وناقشوا بخصوص قاعدة الحبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب . ثم تطور الأمر الى ان قام الفقهاء المعاصرون برفض التحويل على تلك القواعد في المسائل الفقهية . ويظهر هذا الأثر بارزاً لدى السيد الخوئي . اذ كان اعترض الشيخ الانصاري ومن تبعه لا يتعدى الطرح الاصولي ، أما مبانيهم الفقهية فلم تتأثر بذلك ، ولم يحدث أي رد فعل عما أسسوه على الصعيد الاصولي . اذ ظلت هذه المباني محافظة على تلك القواعد ، وهو أمر لا تفسره غير الاعتبار النفسية . أما لدى الفقهاء المعاصرين فقد كانوا على اتساق من حيث هدمهم لتلك القواعد ، لا فقط بحدود المباني الاصولية ، وإنما كذلك بما انعكس عليها من المباني الفقهية ، لكنهم وكتعويض لهذا الهدم احتاجوا الى بناء جديد يؤمن لهم الحفاظ على المسلمات التي خلفها السلف . الأمر الذي جعلهم يجدون في السيرة العقلية ضالتهم المنشودة . فأصبح هذا الدليل في العصر الحالي رائجاً بما لم يسبق له مثيل من قبل ، ويظهر ذلك جلياً لدى السيد الخوئي . فقد أخذ توظيف السيرة العقلية يتسع كلما تقلصت الأدلة التي كان يعمل عليها سابقاً لاثبات المسلمات والمركيزات الفقهية من امثال الاجماع المنقول والشهرة واعراض المشهور عن خبر صحيح او عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك ، فانه قد عوض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي يتخرج فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب او الآراء الفقهية المشهورة^(٨٤) .

وبهذا يتضح ان منشأ استخدام هذا الدليل وكذا سائر القواعد الاصولية التي مرت علينا لا يخرج عن الاعتبار النفسية التي انتابت اذهان المتأخرين والمعاصرين كما كشف عنها الامام الصدر .

٥ - دليل الأصل العملي

وتقرير هذا الدليل هو أنه لو كان هناك علم إجمالي منجز بوجود الحجية في الفتوى إجمالاً مع حصول شك دائري بين الحجية التعينية والتخيرية ؛ ففي هذه الحالة يقتضي العقل الأخذ بما يحتمل تعينه ، وذلك فيما لو استند احتمال التعين إلى أقوائية الملاك في أحدهما ، كما في العلمية ، حيث أن الملاك هو العلم والفقاهة ، والأصل يقتضي التعيين ؛ باعتبار أن العقل يستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه ؛ للعلم بأنه معذر على كل حال ، بينما محلورية الآخر غير محرزة^(٨٥) . لذلك فالأمر مأخوذ على سبيل الإحتياط ، لأن المصلحة في إتباع

(٨٤) بحث في علم الأصول ، ج ٤ ، فصل حجة السيرة ، ص ٢٣٣ . كذلك مركيزات أساسية في الفكر الاصولي للشهيد الصدر ، نفس المخططات السابقة ، ص ٢٤٠ .

(٨٥) الإجتهد والتقليد للخوئي ، ص ٤٨ ، ٤٩ ، ١٤٩ و ٢١٤ .

فتوى الأعلّم إما هي مساوية لفتوى غيره أو أنها أزيد منها ، وعليه يثمين العمل على طبق فتوى الأعلّم^(٨٦) . في حين أن العمل بفتوى الغير لما كان مشكوكاً به ؛ لذا تنطبق عليه القاعدة الأصولية القائلة : (الشك في الحجية يساقط القطع بعدمها)^(٨٧) .

ويعتمد الاحتياط الواجب في هذا الدليل على كون العقل يستقل بقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب^(٨٨) . وبغض النظر عما يمكن أن يناقش في هذه القاعدة من حيث أنها تتعارض مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ؛ فيما لو افترضنا أن البيان الناقص والمجهمل هما كعدم البيان إذا ما كانا صادقين عمن بقدرته إيصال البيان المفصل دون تكلف ، إلا أن يقال أن بعث البيان المجهمل لا يخلو من حكمة وفوائد تقتضيها حركة الاجتهاد وتطوره^(٨٩) . . . لكن بغض النظر عن ذلك فإن صحة الأصل والتعويل على الاحتياط إنما يتم فيما لو لم يكن هناك دليل في القبال ، أما مع وجود الدليل فالأصل العملي لا يعارضه .

يضاف إلى أنه يمكن أن يجاب باعتبار آخر من منطق تعبدية ، وذلك بالاستناد إلى نفس قاعدة (الشك في الحجية يساقط القطع بعدمها) ؛ من حيث أن تقليد الأعلّم وإن كان معذوراً على أي حال إلا أنه يشك في وجوبه ، وبالتالي فإن الشك في هذا الوجوب يساقط القطع بعدمه ، مما يعني جواز تقليد المفضول . ولا يصح أن يقال نفس الشيء بخصوص تقليد الآخر ، لأن الأصل هو جواز الرجوع إلى العالم والخبير وأن فتواه حجة بغض النظر عن الأعلمية ، لكن ورود الأعلمية جعل الشك يتعلق بوجوب إتباع الأعلّم .

فمن الواضح أنه في هذه الحالة لم يعد الرجوع في الأساس إلى حكم العقل المنبني على الطريقية وأقوائية الملاك حتى يقال أن حكمه هو لزوم الاحتياط ، بل نحن إزاء شك وتردد يستند إلى جهة تعبدية . ذلك أن إتباع العالم بغض النظر عما إذا كان فاضلاً أو مفضولاً قد جاء على لسان الشارع ، وهو أصل ، أما إتباع الأعلّم فوجوبه أمر زائد مشكوك به ، الأمر الذي يجعل من الحكم قائماً على البراءة لا الاحتياط . ومن المعلوم أنه سواء بهذا الاعتبار أو بإعتبار الحكم العقلي المستند إلى الطريقية فإنه تصدق القاعدة الأصولية الآتفة الذكر .

(٨٦) المصدر السابق ، ص ١٥٧ .

(٨٧) المصدر السابق ، ص ١٥١ .

(٨٨) نفس المصدر والصفحة .

(٨٩) بهذا العدد يحتمل الشيخ البحراني أن تكون حكمة تعبدية بالتوقف في الشبهات هو للإتلاء والإختصار فهو السر في نصب جميع الشبهات وإتزال الآيات المشابهات وخلق الشياطين والشهوات ، بل أنت إذا تأملت في وجوه التكليفات رأيتها كلها من ذلك القبيل ، والإيمان بالله سبحانه قادر على أن ينزل جميع الأحكام التي تحتاج إليها الأمة في القرآن بدلالات واضحة قطعية خالية من المعارض ، بحيث لا يختلف فيها من نظرية ، وكلما كان رسول الله (ص) قادراً على تأليف كتاب كذلك ، بل كل واحد من الأمة (ع) ، ولكن لم يكن ذلك موافقاً لحكمة التكليف . (البحراني ، يوسف : الدرر النجفية ، ص ٣٠) .

لكن السؤال هو أيهما يرجح على الآخر عند الشك والدوران ، فهل الأصل التحويل على الطريقية وترجيحها على التعبدية ، أم العكس هو الصحيح ؟ فمن المعلوم أن هناك خلافاً بين الأصوليين ، حيث بعضهم رجح الأولى ، بينما ذهب البعض الآخر إلى إعتبار الثانية هي الأصل . ونرى أن ذلك لا يخلو من تفصيل ، إذ لو كانت الحثية التعبدية تمتلك ظناً قوياً معتبراً فإنها تكون مرجحة على منافستها ، كما هو الحال في مسألتنا المطروحة . وعلى العكس فيما لو لم تمتلك الظن القوي ، كما هو الحال مثلاً فيما جاء من المرجحات المنصوصة للأخبار ؛ كالوثوق والشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة . فقد قيل إنه لا يد من التوقف على ما هو منصوص في الترجيح بين الأخبار ، كما ذهب إلى ذلك الإخباريون وبعض الأصوليين مثل صاحب (كفاية الأصول)^(٩٠) . وقيل في القبال إنه يجوز التعدي إلى غير تلك المرجحات وذلك حسب منهج الطريقية في الكشف عن كل ما يوجب الأقربية إلى واقع الحكم الإلهي ، وهو المنسوب إلى جمهور الأصوليين^(٩١) . وهذا هو المرجح على الحثية التعبدية ، وذلك بإعتبار أن قيمة احتمال صدق هذه الأخيرة ليست قوية ، إذ ليس في أخبار الترجيح ما ظاهره الحصر ، ولا من المتصور أن تكون هناك علة وحكمة وراء هذا الفرض ليقضي البناء على التعبدية . في حين إنه بحسب منطق الطريقية فإن العلة معلومة وواضحة وليس من المتوقع أن يعارضها الشارع مادامت الحكمة من ذلك هو الكشف عن الحكم الحقيقي ، وهو أمر لا يتوقف على التعبدية بإعتباره أمراً عقلياً يحمل ملاكه بذاته ، بل يلاحظ أن أخبار الترجيح ذاتها تشير إلى تلك الحكمة بشكل أو بآخر ، الأمر الذي يعني أنها وردت للتقرير لا للتأسيس^(٩٢) .

ج - المرجعية وشروط الرجولة

إستدل الفقهاء ببعض الأدلة التي تفيد عدم جواز الرجوع إلى المرأة في التقليد وكذا مثله في القضاء والزمامة العامة . فمن ذلك إعتداد الفقهاء على مشهورة أبي خديجة الذي نقل عن الإمام الصادق قوله : «إياكم . . أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فيأتي قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر » ، فهي دالة على أخذ الرجولة في باب القضاء ، وحيث أن منصب الفتوى ليس بأقل مستوى من القضاء ، فهو إن لم يكن أرقى منه فإنه في مستواه ، إذ القضاء

(٩٠) كفاية الأصول ، ص ٥٠٩ وما بعدها . كما انظر : المنظر ، محمد رضا : أصول الفقه ، ج ٣ ، ص ٢٦١ .

(٩١) فرائد الأصول ، ج ٢ ، ص ٧٨٠ - ٧٨١ . وأصول الفقه للمنظر ، ج ٣ ، ص ٢٦١ - ٢٦٣ .

(٩٢) انظر بصد ذلك الأخبار الواردة في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها ، في : «مسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، ص ٧٥ وما بعدها .

حكم بين اثنين أو جماعة رفعاً للتخاصم ، بينما الفتوى حكم كلي يتلي به عامة المسلمين ، لذا فإن الرجولة تكون معتبرة في باب الفتوى بالأولوية .

ولوحظ على هذه الرواية هو أنها لا دلالة لها على أخذ عنوان الرجولة كشرط في القضاء لمجرد ذكر «إجعلوا بينكم رجلاً» ، فمن الواضح أن الرواية كانت بصدد وضع حكم في قبال ما يحاكم به الآخرون إلى أهل الجور ، وحيث أن المتعارف في القضاء هو جنس الرجولة ، فإن أخذ هذا العنوان إنما هو من باب الغلبة لا من جهة التعبد ، خاصة وأن الرواية ليست بصدد تحديد الحكم بالنسبة للجنس ، وليس هناك ما يدل على قصد التحيين . يضاف إلى أن الرواية جاءت بخصوص القضاء فالتعدي إلى باب الفتوى يعد من القياس المفتقر إلى اتحاد المناط ، وإذا كنا لمجد لدى المتأخرين من الاتجاه الشيعي توظيفاً للقياس بتحديد الحكم في شرط المذكورة من موضوع القضاء إلى موضوع الفتوى ، فإن الحال لدى البعض في الاتجاه السني ينعكس ، حيث القياس من الفتوى إلى القضاء ، وأن النتيجة فيه منعكسة كذلك ، أي أنها ليست لصالح الشرطية وإنما لصالح نقيها . فقد ذهب الامام الطبري إلى أن المذكورة ليست شرطاً في القضاء لأن هذا الأخير هو كالاتناء لا يشترط فيه المذكورة (٩٣) .

كما استدلل الفقهاء بمقبولة عمر بسن حنظلة ، إذ ورد فيها : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا . . .» ، وهي على ما عرفنا ضعيفة السند ، كما أنه لا دلالة لها على المقصود بمثل ما سبق بخصوص رواية أبي خديجة .

ومثل ذلك يمكن أن يُستدل بما جاء عن النبي (ص) قوله : «لا يفلح قوم وليتهم امرأة» ، وفي حديث آخر : «لا تتولي المرأة القضاء» ، وأيضاً ما جاء في وصيته لعلي بقوله : «يا علي ليس على المرأة جمعة . . . ولا تولي القضاء» ، كذلك ما جاء في كتاب (الإختصاص) لرواية مرسلّة عن ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال : «خلقت حواء من آدم ، ولو أن آدم خلّق من حواء لكان الطلاق بيد النساء ولم يكن بيد الرجال» ، وحين سُئل النبي هل لأنها خلّقت من كلّ أو من بعضه فإنه أجاب : «بل من بعضه» ، ولو خلقت حواء من كلّ لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال» ، وما جاء في نهج البلاغة عن الإمام علي أنه قال : «النساء نواقص الإيمان ، نواقص الحفظ ، نواقص العقول» ، كذلك قوله : «إياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى أفن . . .» (٩٤) .

(٩٣) زيدان ، عيد الكريم : نظام القضاء ، ص ٣١ .

(٩٤) الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٢ ، ص ٦ . ومستدرک الوسائل ، ج ١٧ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٢ ، ص ٢٤١ . والجواهر ، ج ٤٠ ، ص ١٤ . ونهج البلاغة ، مطبوعة رقم ٨٠ ، ص ١٠٥ ، كذلك ص ٤٠٥ .

والملاحظ أن جميع هذه الروايات بغض النظر عن سندها لا تتعلق بالفتوى ، إذ أنها جاءت بخصوص الولاية والقضاء ، وبعضها لا دلالة لها على حرمة التولي .
 علماً أننا نجد خلافاً في الوسط السني حول شرط الذكورة في القضاء وإن أجمعوا على هذا الشرط في الامامة الكبرى . فقد ذكر ابن رشد الحفيد بأن الفقهاء «اختلفوا في اشتراط الذكورة ، فقال الجمهور : هي شرط في صحة الحكم . وقال ابو حنيفة : يجوز ان تكون المرأة قاضياً في الاموال . وقال الطبري : يجوز ان تكون المرأة حاكماً على الاطلاق في كل شيء . . . فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الامامة الكبرى ، وقاسها ايضاً على العبد لنقصان حرمتها ، ومن اجاز حكمها في الاموال فتشبيهاً بجواز شهادتها في الاموال . ومن رأي حكمها نافذاً في كل شيء قال : ان الاصل هو ان كل من يأتي منه الفصل بين الناس فحكمه جائز الا ما خصصه الاجماع من الامامة الكبرى»^(٩٥) . وقد اعتمد الجمهور في اعتبار الشرط على الحديث النبوي «ما افلح قوم ولوا أمرهم امرأة» . . «وايضاً فان القاضي يحتاج الى مخالطة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم ، والمرأة في الاصل ممنوعة من المخالطة التي لا ضرورة لها» . وقد اعتبر ابن حزم ان الحديث المذكور دال على الخلاف لا القضاء ، وروي ان عمر بن الخطاب ولي الشفاء - وهي امرأة من قومه - السوق^(٩٦) .

رأي الخوئي في الموضوع

وعلى رأي السيد الخوئي أن مقتضى إطلاق الأدلة الشرعية والسيرة العقلانية عدم الفرق بين النساء والرجال . لكن مع هذا فإنه عدّ الرجولة شرطاً في المراجع دون أن يسوغ تقليد المرأة ، وذلك إستناداً إلى ما أطلق عليه بمذاق الشارع من حيث أن الوظيفة المرغوبة للنساء هي التحجب والتستر وتصدي الأمور البيتية دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور ، في حين «أن التصدي للإفتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين ، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً ، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة ، فما ظنك بكونها قائمة بأموالهم ومديرة لشئون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين» . وهو قد اعتبر ذلك مرتكزاً قطعياً في أذهان المتشرعة يقيّد إطلاق الأدلة الشرعية ويردع عن السيرة العقلانية الجارية في رجوع الجاهل إلى المختص رجلاً كان أم امرأة^(٩٧) .

(٩٥) ابن رشد : بداية المهتد ونهاية المقتصد ، ج ٢ ، ص ٤٦٠ . وانظر ايضاً : الماوردي : الاحكام السلطانية ، ص ٨٣ .

(٩٦) نظام القضاء ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٩٧) الإجهاد للغيرني ص ٢٢٦ . نحمد الإثارة إلى أن هناك عدداً قليلاً من الفقهاء ذهبوا إلى جواز تقليد المرأة وعدم اعتبار الرجولة شرطاً في التقليد . فقد ذكر المرحوم السيد محسن الحكيم أن اعتبار الرجولة «ليس عليه دليل ظاهر غير دعوى =

لكن من الواضح أن ما أفاده الخوئي ليس صحيحاً بالمرّة . فمن جهة إنه لو سلمنا بالدليل الذي قدمه لكان تحريم الرجوع إلى المرأة في الإفتاء مقتضراً على المقلّدين من الرجال دون النساء ، مع أنه حرم ذلك كلياً . أما من جهة أخرى فهو أن الرجوع إلى المرأة في الإفتاء ليس فيه أي أثر من الآثار المضادة للستر والتعجب ، وإلا لكتنا نعد الإتصال بالنساء لقضاء أغراض مشروعة ، مثل الرجوع إلى المعلمة أو الطبيبة حراماً . كيف وقد إشتهرت العديد من النساء في زمن النبي بمشاركتهن على مسرح الحياة الاجتماعية ، ومنهن اللواتي شاركن في الحروب التي خاضها النبي لأجل تضييد الجرحى ؟ (٩٨) .

على أن عمل المرأة في سلك المرجعية لا يُضاد وظيفتها الأساسية المتعلقة بتدبير المنزل ، إذ ليس كل النساء من تفكر أن تكون من المراجع ، مثلما ينطبق الحال على الرجال ، والاستثناء لا يكون مزاحماً للمساعدة العامة ، مادامنا نعلم أن عمل المرأة خارج المنزل ليس في حد ذاته حراماً ، وأن الرجوع إليها في السؤال والاستفسار والحديث إن لم يكن فيه أثر من آثار الفساد ليس فيه حظر شرعي هو الآخر . فكيف إذا ما كانت المرأة في سن كسن الشيخوخة الذي هو الغالب في المراجع ، فأبي أثر لذلك على هتك الستر والحجاب ؟ !

ولا يُستبعد أن تكون وجهة النظر هذه متأثرة بالأعراف والتقاليد التي سادت مدة طويلة ، خاصة أن الظروف التاريخية والاجتماعية كان لها دور هام في إضعاف شأن المرأة وإظهارها بمظهر سلبى يصل أحياناً إلى جعلها بموضع شبيه بالبهيمة كدلالة على غريزتها وغبوتها في الوقت نفسه (٩٩) .

إنصرف إطلاقات الأدلة إلى الرجل وإختصاص بعضها به . لكن لو سلم فليس بحيث يصلح رادعاً عن بناء المغفلة . وكأنه لذلك أفشى بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى والخش ؟ (مستمسك المعروة الوثقى ، ج ١ ، ص ٤٣) . كما صرح السيد الشيرازي بأن في إشراط الرجولة خلاف ، إذ استدل من قال بجواز تقليد الأنثى والخش بالإطلاقات والعمومات وعموم بناء المغفلة من غير رادع (الاجتهاد والتقليد ، ضمن موسوعة الفقه ، ج ١ ، ص ٢١٦-٢١٧) . كما أن صاحب (العناية) صرح بعدم وجود ما يدل على إعتبار الرجولة - فضلاً عن طهارة المولد والبلوغ - في المرجعية ، لكنه مع ذلك أخذ بالاحتياط بدعوى تسالم الأصحاب عليها (غاية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٩٣ و ٢٩٤) . وفي الوقت الحاضر ذهب السيد محمد حسين فضل الله إلى جواز تقليد المرأة (انظر : المسائل الفقهية ، ص ١٦) . كما ذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى مثل ذلك ، معطياً للمرأة الأهلية التامة لتولي رئاسة الدولة والسلطة السياسية وكل ما يصلح له الرجل (انظر الحوار مع شمس الدين ، في : صحيفة صوت العراق ، العدد ١٧٦) .

(٩٨) لا بد من الإشارة إلى أنه لا يصح التسليم بما اتهمه إليه الفقهاء الذين اعتبروا الخنطة في مشاركة النساء في الحروب التي خاضها النبي الأكرم (ص) وتضييدهن لجروح المجاهدين لما كان لوجود الحاجة الماسة . ذلك أنه لو صح هذا الأمر لظهر هناك نهى عن المشاركة عند ارتفاع الحاجة ، مع أنه لا يوجد مثل هذا النهي رغم التضخم الملحوظ في تزايد أعداد الجماعة الإسلامية قبل الفتح وبعده (يمكن التأمل في النصوص المتضافرة للمشاركة النسوية الأتفة تذكر ، وذلك في : زينب ، عبد الكريم : الفصل في أحكام المرأة ، ج ٤ ، ص ٢٦٩ وما بعدها) . كذلك : نيل الاوطار ، ج ٨ ، ص ٦٣ وما بعدها) .

(٩٩) فعلى سبيل المثال انظر إلى ما ذكره الفخر الرازي في تسميته لقوله تعالى : ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ ، إن في ذلك لآيات لقوم يذكرون ﴿ الروم / ٢١ ، حيث يقول : «قوله ﴿خلق لكم﴾ =

على أن المهم هو أننا لا نجد تصريحاً من قبل الشارع الإسلامي يدين المرأة على مزاولتها للنشاط الذي يخرج عن حدود المنزل ؛ فلم يحرم خروجها ولا إتصالها بأخيها الرجل ولا صلاتها معه في مسجد واحد . أما عدم جواز إلتزام الرجال خلفها في الصلاة فقد يعود ذلك إلى أن حركاتها لا تليق بالمقام أمام الرجال ، أو يعود إلى فارق القيمة التي يمتاز بها هؤلاء عليها ، أو أنه أمر تعبدى لا نعلم سببه كلياً . وهو أمر يختلف عن حالة الرجوع إليها من أجل الإستفادة منها في المسائل الشرعية مثلما تجوز شهادتها ، خاصة إنه في الوقت الحاضر أصبحت هناك وسائل متعددة تُغني الرجوع إليها مباشرة في الغالب ، لذلك لا مجال للمقاييس بين الصلاة وبين منصب الإفتاء والقضاء . أما القيادة العامة فربما الأمر فيها يختلف بعض الشيء . . .

أخيراً نجد الإشارة إلى أن الخوئي قد اعتبر جملة من القضايا ليس عليها دليل سوى ما أطلق عليه بمذاق الشارع المرتكز في أذهان المشرعة ، كان منها ما يتعلق بشرط الإيمان الذي يعني أن يكون المرجع إثنا عشرياً خالصاً . إذ اعتبر أن المستفاد من ذوق الشارع أنه لا يرضى بزعامة غير المسلم والمؤمن ، ويبدو أنه يقصد به روح الشريعة الذي يتبين من خلال الاستقراء العام لها .

ثانياً ، الشروط الخاصة بالمقلد ومناقشتها

قلنا في السابق أن هناك نوعين من الشروط التي يُعتقد أنها تحقق مصداقية صحة التقليد ؛ أحدهما يتعلق بالمرجع وقد تحدثنا عنه ، أما الآخر فهو يتعلق بالعامي على ما سنبحثه الآن . . . بنظر العلماء أن أهم شرط معرفي لا بد أن يتوفر لدى المقلد كي يصح تقليده هو أن يكون مجتهداً في قضية تقليده ، فبدون إجتهاده يصبح تقليده قائماً على التقليد ومن ثم التسلسل أو الدور وهو باطل ، الأمر الذي يتعين عليه الإجتهااد^(١٠٠) . لكن كيف يمكن أن يكون المقلد مجتهداً وهو لا يسعه الإجتهااد؟ هذا ما حاول العلماء الجواب عنه بصورة لا تخرج المقلد عن صحة تقليده ولا تدخله في زمرة المجتهدين . فقد ذكر البعض أن هناك ركيزتين سهلتين يستند

دليل على أن النساء خلقتن كخلق الذوات والنبات وغير ذلك من المنافع ، كما قال تعالى «خلق لكم ما في الأرض» وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف ، فنقول خلق النساء من النعم علينا ، وخلقهن لنا وتكليفهن لأتمام النعمة علينا ، لا لتوجيه التكليف نحورهن مثل توجيهه لنا ، وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى . أما النقل فهنا وغيره . وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها . وأما المعنى فلأن المرأة ضعيفة الخلق ضعيفة ، فشابهت الصبي ، لكن الصبي لم يكلف ، فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف ، لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لشحاف كل واحدة منهن العناب فتتفاد للزوج وتمتع عن المحرم ، ولولا ذلك لظهر الفساد (التفسير الكبير ، ج ٢٤ ، ص ١١٠) .

(١٠٠) أنظر مثلاً : منتهى الأصول ، ج ٢ ، ص ٦٣٥ . ومستمسك العمدة الوثقى ، ج ١ ، ص ٤٠-٤١ .

إليهما المقلد في تقليده ، وهما لم يأتيا عن طريق التقليد حتى يقال أن تقليده باطل . الأولى ما هو مرتكز في الذهن أو البناء العقلاني من رجوع الجاهل إلى العالم أو المختص ، كما يلاحظ في مختلف الصناعات والحرف . أما الثانية فهي دليل الإنسداد ، وتقريبه هو أن كل مكلف يعلم بثبوت أحكام الزامية في حقه ، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ، وبالتالي فإن عقله مستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الواقعية المنجزة بعلمه ، وليس أمامه إلا الاجتهاد أو التقليد أو الإحتياط ، لكن العامي ليس بوسعه الاجتهاد ، كذلك فإن الإحتياط غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده ، لذلك يشعين عليه التقليد للحصر الأنف الذكر^(١٠١) . ولو تجاوزنا ما نعتقده من أنه لا يوجد حصر في الحصر المذكور كما سنرى . . وتساءلنا : ماذا يكون الحال لو التفت المقلد وشك في صحة تقليده للمجتهدين ، بأن سمع بعض الطوائف الإسلامية تحرم التقليد وتدعي أن طريقتهم توصل إلى العلم ، خاصة وأن طريقة أهل الاجتهاد والتقليد تقوم على مرتكز يفضي إلى الظن . . فهل يا ترى يصح تقليده لهؤلاء أم لأولئك ، أم أنه يجتهد اجتهداً يخرج عن حضيرة البناء العقلاني - حيث لا علاقة له بذلك في مثل هذه الحال - ويدخله في حضيرة أهل الاجتهاد ولو بالمعنى الذي يعم كلا الاتجاهين المجوزين والمحرمين للتقليد ؟ لكن حيث فرضنا أنه مقلد لا يسمعه الاجتهاد كما هو الحال في أغلب الناس ، فإن مصيره على هذا الفرض يصبح قلقاً لا يجد من يحكم له بصحة إتباع أي من الفريقين ، خاصة إذا ما كان ملتفتاً إلى قوة الاختلاف الدائر بينهما . في حين كان بإمكانه أن يسلك طريقاً أخرى ليست هي على نحو الاجتهاد المصطلح عليه ولا على نحو التقليد ، بل بإتباع النظر في الأدلة والأخذ بالراجح منها حسب الإقتناع .

كما أن من الشروط التي وضعت على عاتق المقلد هو أن لا يكون تقليده إلا للمجتهد المتصف بشروط الأعلمية والحياة والرجولة ، مما يعني أن تقليده لا يصح ما لم يكن المقلد عارفاً بصحة هذه الشروط ، الأمر الذي يقتضي اجتهداه^(١٠٢) ، رغم أنها توضع كفتاوى ضمن الرسائل العملية للتقليد تسامحاً .

فبخصوص تقليد الأعلم ذكر الكثير من المتأخرين أن هذا التقليد يأتي فيما لو علم المقلد أن هناك خلافاً بين العالم والأعلم ، لهذا فإن عليه الركون إلى الأعلم طبقاً للاجتهاد المنبني على المرتكز العقلاني من رجوع الجاهل إلى الأعلم في المسائل الهامة وقبح الإعتماد على

(١٠١) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٨٢-٨٤ .

(١٠٢) ومن ذلك ما ذكره العلامة الحلي من أنه يجب على المقلد الاجتهاد في معرفة الأعلم والأرجح ، ولو أنه وجد من هو أعلم وأرجح فإن الأولى الأخذ بقول الأعلم (مبادئ الوصول ، ص ١٩٧) .

المفضول فيها كأمر احترازي ، وذلك إستناداً إلى القاعدة العقلية القائلة بأن دفع الضرر المحتمل واجب .

لكن ماذا لو علم العامي أن الأئمة كانت تُرجع الناس إلى العلماء دون تفريق بين العالم والأعلم ، وبالتالي شك في وجوب تقليد الأعلم ، فهل يجب عليه أيضاً أن يقلد الأعلم؟ فهنا أن الأمر لا يعود إلى سيرة الناس أو البناء العقلاني ليبي على ما هو مرتكز في ذهنه ، هذا إن كان ملتفتاً إلى مثل هذا الارتكاز ، حيث الملاحظ أن الكثير من الناس لا يلتفتون في الألفية الفقهية إلى المرتكز العقلاني بخلاف الرجوع إلى مطلق الخبر أو المختص ، حيث الرجوع إليه يكون تلقائياً لا يحتاج إلى إجتهد وتفكير .

وفي مسألتنا تلك قد يقال بأن من الواجب على العامي رغم تشكيكه هو إتباع الأعلم ، أو أنه يقوم بعملية إجتهد تجعله لا يختلف في بحث المسألة عن المجتهدين ، لكننا فرضناه عامياً مقلداً . فهل أنه لو لم يتبع الأعلم بحجة عدم البيان ووجود المشكك في الأمر ، أو مال إلى إتباع الأورع لا الأعلم ؟ فهل يعد عمله هذا باطلاً ومنافياً للتقليد أم لا ؟

نحن نعتقد أن عمل العامي لو كان قائماً على الإطمئنان في إتباع الخبر فإنه يصح بغض النظر إن كان فاضلاً أو مفضولاً ، وذلك لكون الإطمئنان حجة في حد ذاته طالما ليس بوسعه النظر ولا الإجتهد . أما لو إلتفت للمرتكز العقلاني ولم يطمئن من صحة تقليد المفضول مع عدم وجود المشكك المعارض فالواجب عليه في هذه الحالة إتباع الأعلم . في حين لو طرأت عليه المشككات المتعارضة وذلك فيما لو تردد بين إتباع الأعلم أو الأورع ، أو شك في أصل وجوب تقليد الأعلم ولم يقتنع بالبناء العقلاني ، ففي هذه الحالة يصح له تقليد مطلق الخبر مادام لا يسعه الإجتهد ولا النظر بأكثر من ذلك . إذ لا يصح أن يقال بأن عليه الإحتياط ، وذلك لأن عمله بهذا يحتاج إلى بذل النظر والإجتهد فيه ليعلم إن كان الإحتياط يجب في حقه أم لا . فإن كان بوسعه النظر وجب عليه ذلك ، وإلا فإنه غير مكلف بالإحتياط مادام أنه يفقد القدرة على التحقيق ، أو لأنه مقتنع بأن الشارع لا يكلفه بما هو غير بين ابتداءً .

أما بخصوص وجوب تقليد المجتهد الحلي كما ذهب إليه علماء الإمامية ؛ فالملاحظ أن السيرة العقلانية والمركز في الأذهان لا يسعفانه ، إذ لا يرى العقلاء لزوم إتباع الأحياء من المختصين ، بل لا يرى الإنسان ضيراً فيما لو إتبع ميتاً ورجحه على الحلي . وعليه فإن مسألة تقليد الحلي من منظار المقلد إما أن تكون تقليدية وبالتالي الوقوع في الدور أو التسلسل ، أو أنها إجتهدية صرفة . لكن من الواضح أن الإجتهد فيها ليس يسيراً كما هو الحال مع أصل التقليد ، إذ لا بد أن تكون هناك دراية ومعرفة بأصل التشريع المتعلق بذلك ، وهو ما يقتضي

الإجتهاد ، وليس هناك ما يمكن التحويل فيه على العقل ولا السيرة العقلانية . ويصدق كل ما قلناه هنا على المشكل المتعلق بشرط المذكورة في المرجعية ، حيث أنها هي الأخرى لا تستند إلى العقل ولا البناء العقلاني ، وبالتالي لا يصح إلزام المقلد أن يقلد فيها ، مما يعني أن عليه الإجتهاد مع إتأ فرضناه عامياً ١

على أن مثل هذه القضية مع حالات إلتفات المقلد إلى ما يشككه في أصل تقليده مع شروط التقليد الأخرى التي ذكرناها ؛ كلها تقف حائلاً أمام المشروعية التي طرحها الفقهاء في حق العوام^(١٠٣) . وقد سبق لبعض المعاصرين للشيخ الأصفهاني أن صرح بإنسداد طريق العلم على العامي بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الأصولي والإخباري والمطلق والمتجزئ والحي والميت ومن جدد النظر في الواقعة أو اكتفى باستصحاب الإجتهاد السابق ، وعلى ذلك فبرأيه أنه يتعين على العامي التحويل على الظن . وإعترف الأصفهاني أن العامي يمكن أن تسبق إلى ذهنه الشبهة فتقدح في وضوح مقدمات وشروط التقليد ، وهو يرى أنه مع عدم إمكان إحراز العلم واليقين فإن المتعين عليه هو العمل بالظن^(١٠٤) .

ذلك أن الفقهاء لم يجدوا سبيلاً سهلاً على العوام في تصحيح تقليدهم سوى المرتكزات العقلية والذهنية للبناء العقلاني ، مما يعني أن العوام سوف يضطرون إلى ممارسة التقليد عن تقليد في كل ما خرج عن تلك المرتكزات طالما أنها تعد الحد الذي يتوقف عنده العامي مادام ليس بوسعه الإجتهاد . بل إن المقلد قد يشكك حتى في سلامة الإعتماد على المرتكز العقلاني ، الأمر الذي به يبطل مقدمات التقليد وشروطه . وكما يقول صاحب (عناية الأصول) : «إن العامي الجاهل إن كان رجوعه إلى العالم هو بمقتضى طبعه الأصلي وجبليته وفطرته من دون إلتفات إلى شيء فهو . وإلا إن تفطن أن مجرد بناء العقلاء مما لا يكاد يكفي مدركاً ما لم ينضم إليه الإمضاء من الشرع لم يجز له الرجوع إلى العالم عقلاً ما لم يحرز بنفسه إمضاء الشارع له أو يعرف دلالة سائر الأدلة الدالة عليه»^(١٠٥) .

من هنا يمكن القول إن الشروط المذكورة بحق المقلد في صحة التقليد هي في حد ذاتها شروط متعالية فاقدة لشرطها ؛ مادام أن من الواجب على العامي أن لا يقلد فيها وإلا أصبح

(١٠٣) بهذا الصدد ذكر التراقي أنه كما يجب على العامي الإجتهاد في مسألة تقليده فإنه يجب عليه أيضاً الإجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلده من بين أصناف الفقهاء من الأصولي والإخباري والحي والميت والأعلم وغيره والمتجزئ والمطلق (التراقي :

عوائد الأهم ، ص ١٩١-١٩٢) .

(١٠٤) الفصول الغروية ، ص ٤٢٢ .

(١٠٥) عناية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢١٨-٢١٩ .

تقليده مبتنياً على تقليد آخر ، وهكذا يتسلسل الأمر . وبذلك يصبح طريق العامي على خلاف طريق العالم الذي يُفترض الرجوع إليه . حيث يمكن للعامي أن يصل إلى نتيجة لا يجد فيها دليلاً على أصل تقليده ، أو على وجوب أخذ اعتبار شروط التقليد كالألمية والحياة والرجولة ؛ فتنتفي بذلك فائدة ذكر مثل هذه الشروط . لذلك ليس هناك من مسوغ في مثل هذه الحالة سوى الإستناد إلى طريقة النظر لإنتقال العامي من عاميته وإخراجه من تقليديته بوجه ما من الإجتهد على ما سنعرف . .

الفصل الخامس

شورى الاجتهاد

تمهيد

سبق أن عرفنا أنه يجوز للعامي تقليد أي* من العلماء من غير شرط للأعلمية ولا الحياة ، وبالتالي يصح له أن يبعث في التقليد مثلما كان الناس يستفتون الصحابة وأصحاب الأئمة ويتبعونهم رغم وجود الاختلاف بينهم ؛ طالما أن عملية التبعية لا تتنافى مع مقاصد الشرع ولا تأتي بشيء غريب عليه ؛ سواء بالحيلة أو غيرها .

لكننا مع ذلك نعتبر أن من الأولى أن يكون الاجتهاد للجماعة بخضوعه لضوابط حالة الشورى ، الأمر الذي يجعل التقليد قائماً على إيتاعهم . فمن الواضح أن هذه العملية فيها فوائد كبيرة ؛ منها أنها تجنب عملية الاجتهاد من الوقوع في مآهات الأهواء والمصالح الذاتية . كما أنها تكون أكثر دقة وأشد رصانة ، إذ مع الشورى يقل الوقوع في الخطأ . كذلك أن بها تصبح المسؤولية جماعية وليست فردية . يضاف إلى أنها تعمل على تنظيم عملية التقليد وتوحيدها . فضلاً عن أنها تساعد على توحيد كيان الأمة وتجنبها من الوقوع في تيه الأحكام المتناقضة التي تصدر عن الفقهاء في حالة الانفصال بينهم .

فهذه هي جملة من معطيات الشورى ، مثلما كان يمارسها الصحابة وجماعة من السلف . فما هي شورى الاجتهاد وما هي مبررات قيامها؟

الشورى في الكتاب والسنة

من المعلوم إنه نزلت آيتان بخصوص مدح العمل بالشورى والحث عليها ، إحداهما خصت المؤمنين كما في قوله تعالى : ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾^(١) . أما الأخرى فقد كانت موجهة للنبي (ص) رغم الدرجة الرفيعة التي حظي بها من قبل الرفيق الأعلى ، حيث جاء في قوله تعالى : ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾^(٢) . ومن حيث السنة فقد كان النبي كثير الاستشارة لأصحابه ، حتى نُقل عن أبي هريرة أنه قال : «لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله»^(٣) . لهذا نُقل عنه أنه كان يكثر من قول : «أشيروا عليّ»^(٤) .

ومن ذلك إستشارته لأصحابه في شأن المكان الذي ينزل به المسلمون يوم بدر وأخلده برأي الحباب بن المنذر ، وكذلك إستشارته لهم حول مصير أسرى تلك الواقعة الكبرى ، وقبوله لرأي الأكثرية حين أشارت عليه بالخروج يوم أحد ، وعمله بمشورة سعد بن معاذ وسعد بن عباد حيث أشارا عليه يوم الأحزاب بعدم مصالحة روماء غطفان ، وكذا مشاورته للأصحاب في عقوبة الزنا والسرقه قبل نزول الحد^(٥) ، وغير ذلك من الوقائع الأخرى . وإذا كانت تلك النصوص والسيرة دالة على الإجتهد في الموضوعات الخارجية ، فإن هناك بعض الروايات التي لها دلالة أشمل من حيث علاقتها بالأحكام عموماً دون الإقتصار

(١) الشورى/ ٢٨ .

(٢) آل عمران/ ١٥٩ .

(٣) ابن تيمية : رسالة السياسة الشرعية ، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٢٨ ، ص ٢٨٧ .

(٤) ملفخص إبطال القياس ، ص ١٣ .

(٥) الفصول في الأصول ، ج ٣ ، ص ٢٤٠ . والمستقصى ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ .

على تلك الموضوعات . ومن ذلك ما روي عن النبي أنه سُئل يوماً من بعض أصحابه : «ماذا نفعل إذا جاءنا أمر لم نجد في كتاب ولا سنة ، فقال (ص) : سلوا الصالحين واجعلوه شوري بينهم» (٦) ، أو قال : «اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شوري بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد» (٧) .

وإذا إنتقلنا إلى عهد الصحابة فرمما يكون من الثابت أنهم كانوا يلجأون إلى الشورى في كل ما لا يجدون فيه نصاً من الحوادث والقضايا المستجدة ، خصوصاً في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، كما هو معلوم مما فعله بخصوص مشكلة توزيع أراضي سواد العراق وأراضي مصر ، حيث جمع الصحابة وشاورهم فإنتهى أمرهم إلى إيقائها في يد أصحابها دون قسمتها على الغائبين كما كان يفعل قبل ذلك بشأن الأراضي المفتوحة عنوة (٨) .

الشورى قديماً وحديثاً

أما لدى السلف فقد كان بعضهم يعمل أو يدعو إلى الإجتهد القائم على الشورى ، كما ينقل ذلك عن الفقهاء السبعة من التابعين ، إذ أفاد الحافظ ابن حجر في (التهذيب) بأنهم إذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً ، ولا يقضي القاضي حتى يرفع اليهم وينظروا فيها (٩) . ومن بعد التابعين نرى أبا حنيفة هو أبرز من تميّز عن غيره من الفقهاء بقوة اعتماده على الشورى في تحديد مواقفه الاجتهادية ، وذلك من خلال عرض آرائه على أصحابه وتلامذته

(٦) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ربهامشه كتاب (تعريف الإحياء) لعبد القادر باعلوي ، وكتاب (صولف المعارف) للسهورودي ، ج ١ ، ص ١٦ .

(٧) أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧١ . والفقهاء الإسلاميين في توبه الجديد ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

(٨) إجتهد عمر بن الخطاب في منع تقسيم أراضي سواد العراق وأراضي مصر على الفاتحين ، وقد طالبه هؤلاء بها محتجين عليه بنصوص من القرآن والسنة ، لكنه إعتبر الأراضي من الفيء الذي تتعلق به حقوق المسلمين عامة حاضريهم وأتباعهم رعاية لمصلحة الأجيال وحقوقها في بيت المال . لذا أنه أبقى الأراضي في يد أهاليها وطرح عليها ضريبة الخراج ، باعتبار أن ذلك أصلح لإحيائها وأعم وأدوم لنفعها ورعيها . وقد دامت مناقشات عمر مع الصحابة عدة أيام ثم وجد الحجة عليهم في إحدى آيات سورة الحشر . وقد خاطبهم بقوله : «تريدون أن تأتي آخر الناس ليس لهم شيء ، فما لمن بعدكم ؟ ولولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله (ص) حبيروا . وفي كتاب له إلى أبي عبيدة قال فيه : . . وشاورت فيه أصحاب رسول الله (ص) ، فكل قد قال في ذلك برأيه ، وإن رأيي تبع لكتاب الله ، قال الله تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم . . .) والذين جاءوا من بعدهم . . . » (انظر حول ذلك : ليون يوسف : الخراج ، ص ٢٦-٢٠ . البلاذري : فتوح البلدان ، ص ٢٦٦ وما بعدها . والفقهاء الإسلاميين في توبه الجديد ، ج ١ ، ص ١٧٦ . كذلك : مجموعة الوثائق السياسية للمهد النبوي والخلافة الراشدة ، ص ١٨٣-١٨٤) . وجاء في بعض الأخبار أن الإمام علي هو الذي أشار على عمر بعدم تقسيم السواد (ابن سلام : الأموال ، ص ٣٣) . وكان أبو عبيد يرى أن أمر التقسيم تم بإشارة كل من الإمام علي ومعاذ بن جبل (ابن فرج الحنبلي : الاستخراج لأحكام الخراج ، ص ٩) .

(٩) قرارات مجلس الجمع الفقهي الاسلامي لرابطة العالم الاسلامي ، ص ١٥٩ .

قبل تحديد موقف نهائي لها . فقد جاء في (المناقب) للمكي ان ابا حنيفة وضع مذهبه الفقهي شورى بين أصحابه فلم يستبد فيه بنفسه دونهم ، اجتهداً منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين . فكان يلقي مسألة مسألة ، يلقبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ، وينظرهم حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، ثم يشبها ابو يوسف في الأصول ، حتى اثبت الأصول كلها^(١٠) . وكان يصل حد مناظرة هذا الامام لأصحابه مدة شهر أو أكثر ، حتى يستقر آخر الأقوال فيعمل ابو يوسف على تثبيتته . فكان تثبيتته هذا هو نتاج شورى دون ان يفرد استاذة في صنعه مثلما هو الحال مع غيره من الأئمة . لذلك كان يقول لأصحابه : « اذا توجه لكم دليل فقولوا به » ، وهو أمر يدل دلالة تامة على انه لم يرد حمل أصحابه على آرائه .

وقد كشف الشيخ محمد زاهد الكوثري عن هذه الخاصة التي امتاز بها مذهب أبي حنيفة عن غيره من المذاهب الفقهية الاخرى ، فاعتبر ان من أجلى مميزاته هو « انه مذهب شورى » ، تلقت جماعته عن جماعة الى الصحابة رضي الله عنهم ، بخلاف سائر المذاهب ، فانها مجموعة آراء لأئمتها . . . وكان ابو حنيفة ينهى أصحابه عن تدوين المسائل اذا تعجل احدهم كتابتها قبل تمحيصها كما يجب . . . ومن هذا يظهر ان ابا حنيفة لم يكن يحمل أصحابه على قبول ما يلقيه عليهم ، بل كان يحملهم على ابداء ما عندهم . . . والخاص ان من خصائص هذا المذهب كون تدوين المسائل فيه على الشورى والمناظرات المديدة . الأمر الذي يفسر ما حدث من مخالفة أصحابه له في الكثير من المسائل ، حتى كان لبعضهم من المخالفة معه ما يقارب الثلث في المذهب .

لكن في قبال ذلك امتاز مذهب ابي حنيفة بفضل ما اعتمده من طابع الشورى بالدقة وقوة الاثقان . لهذا فحينما قال البعض ان ابا حنيفة يخطئ ، أجابه مجيب : « كيف تقول أخطأ ، وعنده مثل ابي يوسف وزفر في قياسهما ، ومثل يحيى بن ابي زكريا بن ابي زائدة ، وحفص بن غياث ، وحبان ومنديل ابنا علي ، في حفظهم للحديث . والقاسم بن معن في معرفته بالفقه والعربية . وداود الطائي ، وفضيل بن عياض في زهدهما . لم يكن يخطئ » ولو أخطأ رده الى الحق^(١١) .

هذا عن أبي حنيفة في ممارساته العملية طبقاً لشورى الاجتهاد . أما عن غيره ممن أشار الى أهمية الشورى ، نجد في الطليعة سفيان بن عيينة في قوله المميز : « اجتهد الرأي هو مشاورة

(١٠) ابو حنيفة ، ص ١٩١ .

(١١) عبد اللطيف ، محمد محروس : مشايخ بلخ من الحنفية ، ج ١ ، ص ١٩٦-١٩٧ .

أهل العلم لا أن يقول هو برأيه»^(١٢) . كما جاء عن أبي حصين الأسدي قوله : أن أحدكم ليفتي في المسألة لو وردت على عمر بن الخطاب لجمع لها أهل بدر . ونحو ذلك عن الحسن والشعبي^(١٣) .

وقال أبو الأصبغ عيسى بن سهل : «كثيراً ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتاب (رض) يقول : الفتيا صنعة ، وقد قاله قبله أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح ، قال : الفتيا درية ، وحضور الشورى في مجالس الحكام منفعة وتجربة . وقد ابتليت بالفتيا فما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود ، وأنا أحفظ (المدونة) و(المستخرجة) الحفظ المتقن . . . والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر إليه» .

وفي القيروان كانت النصيحة مذاكرة العلماء للتدرب على الفتيا . فقد سئل أبو الحسن القابسي القيرواني عمن يحفظ (المدونة) هل يسوغ له الفتيا؟ فأجاب : إن ذاكر الشيوخ فيها وتفقه جاز ، وإن لم يذاكر فيها فلا يفعل^(١٤) .

وعن مجالس شورى الإجتهد التي أقيمت في الماضي فلعل أول من بدأ ذلك هو الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ، حيث دعا عشرة من فقهاء المدينة وجعلهم مستشارين لديه ، وقال لهم : «إني إنما دعوتهكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعواناً على الحق ، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم»^(١٥) . كذلك ما فعله بعض ملوك بني أمية في الأندلس ، حيث تكونت بعض الجمعيات من العلماء لأجل الاستشارة في التشريع ، وكثيراً ما يذكر في تراجم بعض العلماء أنه كان مشاوراً ، كما كثيراً ما كان يؤخذ برأي مخالف للمذهب مالك السائد في تلك البلاد ، وكان يصل عدد أعضاء المجلس في بعض الأوقات إلى ستة عشر عضواً^(١٦) .

وحديثاً نجد أن هناك الكثير من الدعوات التي تطالب بتطبيق الشورى ، أغلبها في الوسط السياسي . فبفضل المصلح خير الدين التونسي تشكل أول مجلس شورى منتخب (عام ١٨٦٦م) ، وقد إتبعه مجلس شورى النواب في مصر (عام ١٨٦٦م) ، وكانت هناك مطالب

(١٢) أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٧٣ .

(١٣) صفة الفتنى ، ص ٧ .

(١٤) فتاوى الإمام الشاطبي / مقدمة الحق ، ص ٧٦-٧٧ .

(١٥) تاريخ الأمم الإسلامية للمغربي ، ج ١ ، ص ٥٧٤ ، عن : البري ، زكريا : الإجتهد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتهد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى ، (القسم الرابع) ، ص ٢٥٦ .

(١٦) خلاف ، عبد الوهاب : مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ، حاشية ص ١٦٧ . كذلك : الإجتهد في الشريعة الإسلامية للبري ، ص ٢٥٦ .

تدعو إلى إشراك حق الأمة في الحكم السياسي عن طريق مجالس الشورى والنيابة ، كمطالبة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وغيرهما من الرجال المصلحين^(١٧) .

وفي مجال الأحكام نجد أن أول تشكيلة ظهرت لتحديد لها عن طريق الشورى ؛ هي ما أطلق عليه بمجلة الأحكام العدلية التي أنشأتها بعض الحكومات العثمانية من خلال لجنة عملت على وضع تلك الأحكام (عام ١٢٨٦هـ)^(١٨) . لكن هذه المجلة كانت مجرد صياغات فنية مختصرة وناغمة بحدود القانون المدني للمعاملات ، ولا يمكن عدّها ضمن الاجتهاد المنهني على الشورى ، خاصة أنها منتقاة فقط من الفقه الحنفي دون غيره . وقد قيل أن هذه الأحكام أخذت من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي ، إلا القليل أخذ فيه بأقوال بعض المتأخرين من الحنفية مراعاتاً للأنسب والأنفع في تقرير الأحكام^(١٩) .

إلا أن فائدتها هو أنه بعد ذلك بدأ رسمياً تنفيذ فكرة الاستفادة من مختلف المذاهب الفقهية للسنة ، وذلك في أحكام الأحوال الشخصية أواخر العهد العثماني ، كما هو الحال في وضع الحكومة العثمانية لقانون حقوق العائلة (سنة ١٣٣٣هـ)^(٢٠) .

(١٧) الجندبي ، أقور : الفكر العربي المعاصر ، مطبعة الرسالة ، ص ٥٩-٥٦ و ٧١-٧٩ ، يقول محمد عبده بهذا الصدد : ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذكرون فيها ، ويتفقون على الرأى الذي ينبغي أن يكون عليه العمل . . . وإذا كان بعض المسائل يرجع لأسباب خاصة بمكان أو زمان ، ينبغي لهم التنبيه على ذلك ، وعلى أن هذا الحكم ليس دائماً ، وإنما سببه كذا . . . لا أنهم يجعلون كل ما قبل من فقيه واجب الاتباع في كل زمان ومكان (تاريخ الامم ، ج ١ ، ص ٩٤٥ ، من : البهي ، محمد : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ١٣٦) .

(١٨) مجلة الأحكام العدلية هي قانون مدني عام منظم من قسم المعاملات للفقه الحنفي الذي عليه عمل الدولة العثمانية . وقد جاء مجموع الأحكام بـ (١٨٥١) مادة ، في ستة عشر كتاب منقسمة إلى أبواب فيها فصول ، يبدأ أولها بكتاب البيوع وآخرها بكتاب القضاء . وقد صدرت المجلة بمقدمة تشمل مقالتين ، الأولى في تعريف الفقه وتقسيمه ، والثانية في ذكر طائفة من القواعد الكلية التي هي صارة عن (٩٩) قاعدة ، أولها قاعدة «الأمر بمقاصدها» ، وآخرها فمن سمي في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه . وقد تم إصدار لزوم العمل بها وتطبيق أحكامها في محاكم الدولة عام ١٢٩٣هـ . (انظر : الفقه الإسلامي في توبه الجديد ، ج ١ ، ص ٢٠٩-٢١١) .

(١٩) أبشري ، طارق : المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، ضمن بحوث ندوة التراث والتحديث المعاصر في الوطن العربي ، ص ٦٢٥ .

(٢٠) ذلك أن الحكومة العثمانية أخذت من المذهب المالكي حكم التفريق الإيجابي القضائي بين الشورى قديماً وحديثاً الزوجين من طريق التحكيم المنصوص عليه في القرآن عند اختلافهما ، وبذلك مكنت المرأة من أن تتخلص من زوج السوء بطلبها التفريق . كما وأخذ القانون من مذهب مالك إطلاق حرية الزواج لزوجة المفقود بعد أربع سنين من فقده ، بينما يقضي المذهب الحنفي بانتظار وفاة جميع أقاربه في العمر ، أي أن الزوجة تبقى حتى شيخوختها تحت ذمة المفقود . وقد حدثت الحكومة المصرية في قضية التفريق وزوجة المفقود هذا الحل في (سنة ١٩٢٠م) . وفي (سنة ١٩٢٩م) سخطت الحكومة المصرية خطوة واسعة في الأخذ من مختلف الاجتهادات بما وراء المذاهب الأربعة ، فأصدرت قانوناً تحت رقم (٢٥) ألغى بحوجه تعاليق الطلاق بالشروط في معظم حالاته ، كما اعتبرت تطلق الثلاث أو اثنتين بلفظ واحد طلقة واحدة عملاً برأى ابن تيمية ومستندة شرعي ، وذلك بإقرار مشيخة الأزهر للتخلص من مآسي الطلاق . (انظر : الفقه الإسلامي في توبه الجديد ، ج ١ ، ص ٢٢١-٢٢٢ . كذلك : محاضرات في عقد الزواج وأثره لابي زهرة ، ص ٢٧-٢٨) .

أما في الوقت الحاضر فقد كثرت الدعوات نحو الاجتهاد الجماعي المنبني على الشورى رغم أن أياً منها لم يتحقق بعد . فبعض يرى أن من الضروري إقامة شورى لتحديد الأحكام المناسبة أو المرجحة من مختلف المذاهب الفقهية المعتمدة . وبعض آخر لا يشترط مثل هذه الحدود ، بل يفتح على مطلق الاجتهاد طالما أن القائمين به مؤهلون من الناحية العلمية والدينية .

ومن الناحية العملية اقترح البعض أن يكون أمر تحديد الشروط التي يجب تحقيقها في المجتهدين الشورى موكلًا لولي أمر المسلمين نيابة عن الأمة التي إختارته ولياً عليها ، وأن يكون بجانب هؤلاء مستشارون وخبراء في جميع علوم الحياة وفنونها ، وذلك لأجل الرجوع إليهم في حدود اختصاصاتهم عند الحاجة . وأن يؤخذ برأي الأكثرية عند اختلاف آراء أولئك المجتهدين باعتباره أقرب إلى الصواب ، وأن يأمر ولي الأمر بتنفيذ هذا الرأي في المسائل الاجتماعية العامة^(٢١) .

وهناك سعي نحو تطبيق شورى الاجتهاد ضمن حدود المذاهب الفقهية الأربعة ، وقد تولته لجنة بإشراف (مجمع البحوث الإسلامية) . وهو مشروع يعمل على تحويل فقه المعاملات للأحوال المدنية والجنائية وغيرها إلى صيغ مواد قانونية دستورية ، لكل مادة عليها شيء من الإيضاح أو مذكرة تفسيرية . وتقوم خطة العمل في البداية بإعداد مواد قانونية لكل مذهب من المذاهب الأربعة على حدة قبل أن يتم إختيار ما هو المرجح منها^(٢٢) .

كما قامت الأمانة العامة لرابطة العالم الاسلامي بتأسيس وذلك لأجل الاجتهاد الجماعي . فأوصت في نظامها الصادر (عام ١٣٨٣) بإنشاء هيئة من العلماء الجاهدين بالافتاء^(٢٣) .

كذلك انه في (عام ١٤٠١ هـ) عقد مؤتمر القمة الاسلامي الثالث ووجهت اليه الدعوة الى انشاء مجمع عالمي للفقه . وبعد مناقشة هذه الدعوة تقرر (انشاء مجمع يسمى (مجمع الفقه الاسلامي) ؛ يكون اعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين لمختلف انحاء العالم الاسلامي وفي شتى مجالات المعرفة الفقهية والثقافية والعلمية والاقتصادية ، وذلك لأجل دراسة مشكلات الحياة المعاصرة^(٢٤) .

(٢١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للبري ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

(٢٢) من الجاهدين بالذكر انه قد تمت موافقة مجلس المجمع على العمل بذلك المشروع في جلست السابعة والعشرين والتي صادفت يوم ٨ / ٣ / ١٩٦٧ (انظر : مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل) .

(٢٣) لاحظ قرارات مجلس المجمع الفقهي الاسلامي كلمة الأمين العام ، ص ٩٨ .

(٢٤) السالموس ، علي أحمد : أجروكم على الفتي أجروكم على النار ، ص ٣٩ - ٤٠ .

الشيعة وشورى الإجتهااد

من الناحية المبدئية أن الفكر الشيعي ظل على مدى قرون طويلة يعتبر الحكم في النظام السياسي هو من خاصية الإمام المعصوم ، الأمر الذي جعله لا يتجاوب مع مبدأ الشورى في الحكم . فحتى الدعوة الحديثة التي نادت بوجوب تأسيس حكومة الفقيه إستناداً إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة لم ترعَ حق الشورى إلا في الحدود التي تظل محكومة بتلك الولاية دون التأثير بها ، وذلك إتساقاً مع حكومة المعصوم الفردية ، بإعتبار أن الولي الفقيه هو نائب عام للإمام المعصوم .

وربما تكون أول دعوة للشورى في الوسط الشيعي هي تلك التي حدثت فيما يسمى «بالمشروطة» ، حيث دعا السيدان عبد الله البهبهاني ومحمد الطباطبائي إلى إعلان قرار «المشروطة» وتأسيس مجلس للشورى لغرض تحديد السلطات المطلقة للملوك إيران . وقد تأسس هذا المجلس في نفس السنة التي طوّل به ، وذلك (عام ١٩٠٦م) . وكان موقف العلماء منه بين مؤيد ومعارض ، إذ ظهر ثقل التأييد له متجسداً في شخص صاحب كتاب (كفاية الأصول) الأخوند الخراساني ، بينما برزت قوة المعارضة عند غريمه صاحب (العروة الوثقى) محمد كاظم اليزدي . وعلى أثر هذه المعركة ظهر كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) للفقيه محمد حسين النائيني أحد تلامذة الخراساني ، حيث دعا فيه إلى وجوب تحديد سلطات الحاكم بوضع دستور يتقيد فيه ، وكذلك إنشاء مجلس للشورى من عقلاء وخبراء الشعب . أما في العصر الحالي فقد دعا السيد محمد حسين الطباطبائي إلى ضرورة أن يكون حكم الحاكم في الدولة الإسلامية في عصر الغيبة قائماً على المشورة^(٢٥) . كما دعا السيد الصدر بقوة إلى أن يكون الحكم بيد الأمة عن طريق الشورى^(٢٦) .

(٢٥) الميزان في تفسير القرآن ، ج ٤ ، ص ١٢١ و ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢٦) الصدر ، محمد باقر : خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (٤) ، ص ٥٤٣ - ٥٤٤ . كذلك :

الصدر : لحة فقهية تمهيدية ، سلسلة الإسلام يقود الحياة (١) ، ص ٢٣ و ٣٣ . وأنظر بهذا الصدد نقد العامل في السيد الصدر =

مع ذلك فإن النظرية الغالبة في الفكر الشيعي هي نظرية ولاية الفقيه المطلقة . ذلك أن فكرة الشورى السياسية لازالت غريبة في الأجواء الشيعية طالما أنها ظلت مدة قرون طويلة تعد المنافس الأكبر لنظرية حكومة المعصوم . لذلك نجد الكتابات الشيعية في الأمور العقائدية لا تتوانى عن نقد تلك الفكرة وإبطالها بإتهامها أنها تفتقد الدليل الشرعي ، وهذا ما حصل حتى مع أولئك الذين قبلوا فكرة شورى المؤمنين لتغطية الواقع السياسي في الوقت الحاضر ، كما هو الحال مع الإمام الصدر (٢٧) .

ويمثل هذا المنحدر سبق لبعض الذين تزعموا حركة الشورى الدستورية «المشروطة» أن إنقلبوا عليها بالرجوع إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة ، كما حصل مع الشيخ فضل الله النوري الذي ناقضها إنطلاقاً من مبدأ ولاية الفقيه التي اعتبرها شاملة لمصالح الناس عامة وكونها الولاية الشرعية الوحيدة المبنية على نظرية النيابة العامة للإمام المعصوم ؛ منكراً قيام التمثيل النيابي القائم على أكثرية الأصوات والآراء (٢٨) .

وأعظم من ذلك أنه في بداية قيام مجلس الشورى الأثني عشر المذكور دعا نائب المجلس السيد عبد الحسين الشيرازي إلى العمل بالرجوع إلى منطق ولاية الفقيه المطلقة ، حيث طالب بتسليم رئاسة المجلس إلى رجل حائز على درجة الإجتهد إنطلاقاً من مبدأ هذه الولاية ؛ معتبراً إياها ضامنة لتنفيذ الأحكام الإلهية في الأمة إستناداً إلى أنها حكم بالنيابة عن المعصوم ، وبالتالي فلها حق الخلافة العامة في المجتمع .

= حول فكرة الشورى وقيادة الأمة ، وذلك كدفاع عن منطق ولاية الفقيه (العالملي ، جعفر مرتضى : الصحيح من سيرة النبي الأعظم مج ٤ ، ص ١٧٧ وما بعدها) .

(٢٧) الصدر : بحث حول الولاية ، ص ١٩-٢١ .

(٢٨) عالمي ، هاشم معيط : مقدمات مشروطية ، بكوشش : معبد نفريشي ... جواد جان قدا ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

بين ولاية الفقيه وشورى الفقهاء

على ذلك نفهم أنه ليس من السهل الانتقال مباشرة من نظرية حكومة المعصوم إلى فكرة الشورى المناهضة لها في النظام السياسي . في حين أن من السهل - نسبياً - التحول من تلك النظرية إلى نظرية حكومة الفقيه المطلقة ، خاصة بعد أن ظهرت وسادت بعض الممهدات لهذا السبيل ، من قبيل فكرة إعتبار الفقيه نائباً عاماً للإمام الغائب .

وبالفعل فإن هذه النظرية هي التي أخذت مجراها في التطبيق من خلال تأسيس دولة تقوم على الولاية المطلقة للفقيه ، والتي صادف أن قام بتأسيسها رجل يعد أول من حث عليها بقوة وإصرار وإعتبارها من أولى الضرورات ، وهو الإمام الخميني الذي إستند في حركته على بعض الممهدات النظرية . إذ قبل ذلك دعا الشيخ أحمد التراقي خلال القرن الماضي في كتابه (عوائد الأيام) إلى تلك الولاية تنظيراً ، وهي دعوة وإن كانت تأخذ بنظر الإعتبار المستثنيات غير الداخلة تحت مظلة هذه الولاية تبعاً للنص أو الإجماع أو غيرهما^(٢٩) ، إلا أنها بحسب الظاهر كانت لا ترى من بين هذه المستثنيات ما يتعلق بالنظام السياسي من حيث كونه خاصاً بالإمام المعصوم تبعاً لما ورد حول ذلك من نصوص غزيرة ، بل على العكس هناك إشارات من هنا وهناك تجعل من ولاية الفقيه ممتدة إلى ذلك النظام بأكمله^(٣٠) . والتراقي بهذا يعد أول من نظر إلى الولاية المطلقة للفقيه ، وقد أفاد منه الإمام الخميني كثيراً في كتابه (الحكومة الإسلامية) حتى إستطاع أن يؤسس على ذلك دولته الخاصة بتلك الولاية كتجربة أولى حديثة لم يسبق لها سابقة من التطبيق في التاريخ الشيعي .

إلا أن تجربة الإمام الخميني في التطبيق أعادت النظر في الفكر الشيعي ، حيث ظهرت دعوة جديدة تجمع بين ولاية الفقيه ومبدأ الشورى ، فتجاوزت بذلك الخلاف بينهما ، وهي

(٢٩) يقول التراقي بهذا الصدد : « كما كان للنبي والإمام - الذين هم سلاطين الأئمة وحصول الإسلام - الولاية ، فللقية أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما » (التراقي ، أحمد بن محمد : عوائد الأيام ، ص ١٨٧-١٨٨) .
(٣٠) المصدر السابق ، ص ١٨٧-١٨٨ .

التي أطلق عليها بشورى الفقهاء . فقد برزت هذه الأطروحة متأثرة بالظروف التي فرضها الواقع السياسي ، وذلك كرد فعل على طريقة الحكم الجديدة التي إتبعها مؤسس الدولة الإسلامية في إيران . حيث أقبل جماعة من العلماء على نقد الممارسات التي إتبعها السياسة الحاكمة ودعوا إلى ضرورة إتخاذ الشورى للفقهاء مع رضا الأمة كمبدأ أساسي في الحكم ، كما يلاحظ في عدد من الكتب والإصدارات الدورية ، أبرزها كتاب (شورى الفقهاء) لمرتضى الشيرازي .

بيد أن فكرة الشورى بحسب تلك الأطروحة ظلت محصورة في نطاق معالجة موضوعات الواقع السياسي دون أن تمتد إلى نطاق الإجتهد والفتوى في الأحكام العامة . ومن الناحية الأيديولوجية أن ذلك يكفي لسد الثغرة في المشكل المعاش وهو المشكل السياسي . أما من الناحية المعرفية فهو أن أدلة الشورى ليست بصدد مطلق الأحكام وإنما هي بصدد الموضوعات والشؤون العامة ، لذلك فإن أدلة التقليد ينظر الفقهاء توجب الرجوع إلى آحاد العلماء ولم تسمح للمقلد أن يرجع إلى المشهور ولا الأكثرية الذين يتسقان مع مبدأ الشورى .

مهما يكن فإن تلك الفكرة تُعد طرْحاً جديداً لبحث جديد . إذ الملاحظ أن الفقه الشيعي يفتقر إلى معالجة مثل هذا الموضوع حتى بالنسبة لأمر العلاقات الفردية المحدودة ، وأن الفقهاء على ما يبدو لا يوجبون العمل بها ، كما يلاحظ من السيرة العملية لهم ، حيث أنها جارية على عدم ممارستها ، بل إدعى البعض أن الإجماع منعقد على عدم وجوبها^(٣١) .

مبررات شورى الفقهاء

والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو : ما هي المبررات المعرفية التي عوكت عليها الفكرة الأتفة الذكر ؟

قبل كل شيء لا بد أن نذكر أنه لما كانت النصوص المتعلقة بالحكم تكاد أن تكون مفقودة ؛ فأغلب الأخبار المعتمدة هي تلك التي تتعلق بالقضاء ، وبعضها جاء في الأمور العامة كالحث بالرجوع إلى العلماء ، وحيث أن آيتي الشورى ليستا كاهيتين بأن تغطيا مشكلة الحكم ، وأن ظاهرهما يتعلق بالمؤمنين عموماً وليس العلماء منهم فقط ؛ لذا فإن الأطروحة الجديدة عمدت إلى المزوجة بين ما يُقَاد من الآيتين في الحث على الشورى وبين ما تنص عليه الأخبار في الرجوع إلى الفقيه وقبول حكمه كما في القضاء ، فكانت الحصييلة من عملية الجمع هذه هي التبشير بفكرة الشورى لكل من الأمة والفقهاء . فشورى الأمة تتمثل بإتخابهم لشورى

(٣١) عن : شورى الفقهاء ، ج ١ ، ص ١٠٤ .

الفقهاء بما لهم من منصب من قبل الإمام ، فيكون الحكم للأمة والفقهاء ، حيث لا يتم تنصيب الفقهاء إلا برضا الأمة وكذا بالنسبة إلى نفوذ حكمهم ، وفوق ذلك أن رأي الأمة مقدم على رأي الفقهاء ، إذ لو لم ترض الأكرية بحكم وأنفذ الفقهاء لم يصدق «أمرهم شورى بينهم» كما في الآية الكريمة ، رغم أن حكومة الحاكم منصوبة من قبل المعصوم كما في جملة من الروايات الدالة على قيمة العلماء والرد إليهم في فصل الخصومات وما إليها^(٣٢) .

ومن حيث التفصيل إعتبرت تلك الأطروحة أن بعض أدلة التقليد تنفع أن تكون صالحة في مجال الموضوعات للشورى . فمن حيث بناء العقلاء يلاحظ في الموضوعات أن العقلاء يعولون على خبرة الكثرة ويرجحونها على خبرة الفرد . ومن حيث حكم العقل فإن أدلة الأكرية معتبرة من باب الطريقة وأن رأيها هو الأقرب للمواقع عقلاً . ومن حيث الآيات فإن أوضحها آيتا الذكر والنفر ؛ فإذا لم يُقل بإختصاصها وظهورها أو إنصرافها إلى المحمولات الشرعية والأمور الاعتقادية مما يستلزم كونها أجنبية عن دائرة الشورى في الحكم وهي الموضوعات ؛ فإن النسبة بينها وبين أدلة الشورى هي العموم والخصوص المطلق ، فتكون مقدمة عليها ومخصصة لها وذلك لظهور وإنصراف آيتي الشورى إلى الموضوعات . أما من حيث الروايات فإن منها ما هو ظاهر في الموضوعات مما يعني إختصاص أدلة الشورى بها^(٣٣) . لكن دليل التقليد من حيث أنه متعلق بالأحكام العامة فإنه على ذلك يُعد أجنبياً عن دليل الحكومة المختصة بالموضوعات والشؤون العامة التي تنصرف إليها أدلة الشورى ، بالرغم من أن بين أدلة التقليد والحكومة والشورى نوعاً من الارتباط والتزواج عمدت تلك الأطروحة على إجلاله . فأدلة الحكومة كقول الإمام : «فإني قد جعلت عليكم حاكماً» حاكمة على أدلة التقليد بأجمعها ، في حين أن آيتي الشورى تكونان مبينتين لكيفية الحكومة على أنها بيد الأكرية أو كون الحاكم أحدهم بشرط إنضمام الأكثر .

لذلك فالأدلة الثلاثة تتسلسل هكذا : أدلة التقليد تقتضي لزوم إتباع الخبير ، وأدلة الحكومة تقتضي إتباع حكم الحاكم لا مطلق الخبير في شؤون الحكم ، أما أدلة الشورى فهي ناطقة بوجوب الإستشارة على الحاكم وإتباعه للأكرية ، وبالتالي تكون الحكومة لكل الفقهاء لا لأحدهم ، أو لأحدهم مشروطاً بإمضاء الأكرية^(٣٤) .

(٣٢) المصدر السابق ، ص ٤٢١-٤٢٤ .

(٣٣) المصدر السابق ، ص ٣٧١-٣٧٦ .

(٣٤) المصدر السابق ، ص ٣٧٢-٣٧٣ . كذلك : الشيرازي ، محمد : الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والخبرة والرفاء والسلام ، ص ٥٠٧-٥٠٨ . والشيرازي : الحكم في الإسلام ، ضمن سلسلة الفقه ، ج ٩٩ ، ص ٤٠ وما بعدها .

مع أن من الواضح أن سياق آيتي الشورى ليس متسقاً مع سياق الأخبار التي تأمر بالرجوع إلى الفقهاء كما في القضاء ، فهناك فارق كبير بين الأمرين : إذ إنه إذا كان يمكن التعويل على الآيتين في الحث على الشورى في الأمور العامة الكبيرة كالحكم ؛ فإن الحال في الأخبار المتعلقة بالقضاء لا يفاد منها ذلك . كذلك العكس ، إذ إنه إذا كانت الأخبار تدعو للرجوع إلى العلماء فإن آيتي الشورى لا تقتيدان بهذا القيد ، رغم أن الحاجة تقتضي على فرض صواب الإطروحة التصريح والجمع بين قيدي الفقهاء والشورى ؛ سواء في الأخبار أم في الآيتين ، لكن ذلك لم يحصل . أي أننا لا نجد في الشورى قيد الفقهاء ، كما لا نجد في الفقهاء قيد الشورى . يضاف إلى أن هناك ثغرة تتعلق بقياس باب القضاء على الحكم مع وجود الفارق الكبير بينهما . فضلاً عن أن الأخبار (الشيعة) لا يستفاد منها الحث والتشجيع على الحكم فكيف يُستفاد منها فوق ذلك الشورى أياً كانت سواء بين الفقهاء أو غيرهم (٣٥) ؟

ناهيك عن أنه إذا كان يمكن إنتزاع أمر الحكم مما جاء في روايات القضاء ، أو أنه على فرض قياس أحدهما على الآخر ؛ فالذي يفرضي إليه ذلك هو أن يكون دليل شورى الحكم للفقهاء مستلهماً ومستمداً بالضرورة من دليل شورى القضاء طبقاً لوحدة المناط المقترضة بينهما ، لكن حيث أن القضاء لم يرد فيه دليل الشورى لا في النص ولا في سيرة المشرعة ؛ لذا فإن شورى الحكم للفقهاء يصبح خالياً من الدليل تبعاً لذلك .

(٣٥) ذلك أن بعض الفقهاء من المتأخرين حاولوا إستنباط معنى حكومة الفقيه في عصر الفقيه من الإشارات العامة غير المباشرة للأحاديث المنقولة عن النبي (ص) والأئمة (ع) ، كما في الأخبار التي تقول : «العلماء ورثة الأنبياء» ، «العلماء أئمة الرسل» ، «مجازي الأمور بيد العلماء بالله الأئمة على حلاله وحرامه» ، «أولى الناس بالأنبياء أهلهم بما جاءوا به» ، «ولما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله . . .» وغير ذلك من الأحاديث . مع أنها ليست ذات دلالة واضحة على الحكومة ، وأغلبها معطون بضعف السند . لكن أقربها معنى في الموضوع هي مقولة عمر بن حفظة التي وردت في القضاء وفض المنازعات ، حيث جاء في طيها جواب الإمام الصادق بعد أن سُئل ماذا يصنع المتخاصمان؟ فقال : «ينظران من كان منكم عن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا . . . فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حكماً» . . . فهذه المقولة هي أقرب من غيرها في الدلالة على موضوع الولاية ، حتى قال الشيخ الثاني بأن موضوع الولاية كله يستفاد من هذه الرواية . وقد إستدل السيد النكرودي من نص الرواية «فإني قد جعلته عليكم حكماً» معتبراً أن الحكم أعم من القاضي ، إذ الحاكم هو الذي يضرب بالسيف والسطر .

لكن يلاحظ أنه رغم ورود لفظة «الحاكم» في الرواية إلا أنها جاءت في سياق القضاء والخصومة وهي ترد في معنى القاضي ؛ فلا ضرورة لفهمها بالعنوان العام . ومع هذا وذاك فالرواية تعد ضعيفة السند كما سبق أن توضح لنا . والأهم من ذلك كله هو أن هناك روايات كثيرة جداً أغلبها يدل بوضوح على منع التصدي للحكم في فترة الفقيه لإختبارات الفقيه وضرورة الإنتظار قبل ظهور الحجة ، كالرواية التي تقول : «كل زاية تُرفع قبل قيام القائم فصاحبها طافحوت بعد من دون الله» ، وإن كان الغالب فيها ضعف السند (ينظر حول ما سبق المصادر التالية : النراقي : عوائد الأيام ، ص ١٨٥ وما بعدها . والأنصاري : المكاسب ، ص ١٥٤ . والنكرودي : مرتضى المرتضوي الحسيني : رسالة الإجتihad ، ضمن رسائله الثلاث ، ص ٢٨٣-٢٨٤ . والخوئي : الإجتihad والتقليد ، ص ٣٨٠-٣٨١ و٣٨٢ و٣٨٣ . والخميني : روح الله الموسوي : الحكومة الإسلامية ، ص ٥٦ وما بعدها . والخائري : كاظم : الكفاح المسلح في الإسلام ، ص ١١٠ وما بعدها) .

مهما يكن فمن الناحية العقلية تظل الشورى مطلوبة لدى أهل الخبرة سواء في الموضوعات والشؤون العامة أو في الأحكام . وإذا ما كان الشرع قد أكد عليها في المجال الأول فإنه لم ينف عنها في المجال الآخر ، هذا إذا فرضنا أنه لم يبحث عليها في هذا المجال ، خاصة أن قضية الاجتهاد في الأحكام لم تطرح في عصر النص طالما كانت النصوص متوفرة والأحوال واضحة بخلاف العصور التي تلت ذلك العصر الذهبي .

الشورى ونظام المرجعية التخصصية

وبخصوص شورى الاجتهاد سواء في الأحكام أو الموضوعات سبق أن طرحنا فكرة نظام المرجعية التخصصية^(٣٦) ، وذلك بأن تضم لجان مختلفة تشوعب جميع فروع الفقه ، بحيث تضم كل لجنة منها مجموعة من الفقهاء يتم إنتخابهم بين مدة وأخرى ، وهم يمارسون عملهم تبعاً لمبدأ الشورى ، ليكون هناك ضمان على الصعيدين العلمي والعملية .

فطبيعة الشورى تضع المزيد من الثبوت والحصانة العلمية قبل إبداء الحكم النهائي ، وهي أيضاً تحجب العملية الإجتهدية من نوازع الذات والأهواء التي قد تستولي على نفس الفقيه الفرد وهو يمارس دوره في ملاحظة تراحمات المصالح العامة في المجتمع . كما أنها مع النظام التخصصي سوف تتيح لأول مرة أن يكون التقليد تقليداً للمؤسسة ذاتها أو لجميع الفقهاء ، اذ الكل يشتركون في صياغة الفقه ، والكل يشاركون في عملية التقنين مشاركة فعالة مشمرة بعيداً عن النوازع الذاتية والمنافسة والإنشقاق التي يخلقها نظام المرجعية الفردي . فتصبح هناك رسالة عملية موحدة في الفقه قابلة للمراجعة والتجديد بين فترة وأخرى تُحدد طبق ضوابط زمنية مناسبة .

ومن الطبيعي أن تكون جميع اللجان تحت إشراف لجنة مرجعية عليا منتخبة ومؤهلة بالقدرة العلمية وخبرة الواقع الإجتماعي والسياسي ؛ وظيفتها مراقبة أوضاع اللجان والعمل على حل مشاكلها الخاصة وإضفاء طابع المشروعية والمصادقية على أعمالها ، فضلاً عن الأعمال الأخرى التي تخص نظام الحكم تبعاً لمبدأ الشورى .

وبهذه الطريقة المقترحة يمكن تذويب مشكلة وجوب تقليد الأعلام التي يقول بها مشهور الفقهاء . ذلك أنه حتى مع فرض صدق هذه المقولة فإنها تواجه مشكلتين كما سبق أن

(٣٦) انظر مقالنا : خطرات على طريق المرجعية الراقلة ، نفس المعطيات السابقة .

عرفنا ، إحداهما تتحدد بضابط الأعلمية ، فهل هي الأعلمية من جهة الدقة أو الوساعة أو زيادة إبداء المهارة في استخراج الفروع عن الكليات أو كثرة الإطلاع على معرفة آراء الفقهاء وإجماعاتهم وتعارضاتهم أو غيرها . ؟ أما الأخرى فهي واقعية تتعلق بتشخيص من هو أعلم وسط الفقهاء المجتهدين . فالقياس الموضوع لمعرفة الأعلم من خلال الشياخ وأهل الخبرة أو غير ذلك ؛ كلها معرضة للاختلاف الشديد ، الأمر الذي يدعو إلى التعددية في التقليد ، والصراع بين الأتباع أحياناً ، كما يشهد عليه الواقع ، مما يذكرنا بالصراعات الحادة التي مرت على أتباع المذاهب الأربعة لنفس المشكلة من التعددية .

من هنا يمكن التخلص من المشكلتين معاً . ذلك أنه إذا كان مدار الكثير من الفقهاء هو أنهم يعتبرون قول الأعلم حجة دون غيره إنما يعود إلى كونه أقرب من جهة التوصل إلى حقيقة الحكم الشرعي ، خاصة أن التعليل لديهم بأمر ارتكازي طريقي لا تعبدية ، فعند الدوران والشك بين التعبدية والطريقة أخذوا بهذه الأخيرة ورجحوها على الأولى ، ناهيك عما إعتمدوا فيه على السيرة العقلانية في إثبات قبح الرجوع إلى غير الأعلم عند العلم بالخلاف كما سبق أن عرفنا . . فإذا كان مدار الفقهاء هكذا ، يصبح من الواضح أن القول بالتخصص هو أقوى مجالاً وأقرب إمكانية للكشف عن حقيقة الحكم الشرعي ، وأن السيرة العقلانية لا ترجع قول الفرد على قول الجماعة ما لم يكن لها قدرة على الاستدلال .

كذلك أنه إذا كان الشمول والدقة وغيرها هي من الموارد الهامة والمعتبرة في الأعلمية ، وهي في الغالب مشتتة بين الفقهاء ، فقد تجد بعض العلماء أكثر شمولاً وسعة في تناول الفقه ، وتجد آخر أكثر دقة وفهماً وإن كان ينقصه الشمول والسعة . . فإذا كان هذا ما يجري في الغالب بين الفقهاء ؛ فإن من المفترض في طريقة التخصص أن تسد كلا الجانبين معاً ، فهي شاملة تحتضن كل ما يمكن أن يدخل في موارد الفقه ، كما أنها دقيقة باعتبار التخصص . وهي فوق كل ذلك حيث تعمل بمبدأ الشورى ؛ فإن لها مزية أقوى من جهة الأقرية إلى الكشف عن حقيقة الحكم .

وبذلك تكون المرجعية التخصصية غير عاملة بنظرية الأعلمية من الناحية الفردية ، لكنها من حيث المجموع إنما تعمل بذلك حسب الصورة التي قدمناها . وهي من جهة أخرى تحل مشكلة التقابل بين وجود العالم والأعلم وفرز أحدهما عن الآخر بالتشخيص والتعيين ، إذ يصبح كلاهما موظفين معاً في نفس الدور من عملية التقنين لعلاقة الواقع بالفقه حسب مبدأ الشورى الإسلامي .

على أن فكرة التخصصية في الفقه الإمامي قد طُرحت منذ زمن على يد المرحوم الشيخ

عبد الكريم اليزدي . وقد نقلها الشيخ المفكر مرتضى مطهري واستصوبها وابتدى أهميتها^(٣٧) . لكنه اضاف اليها مقترحاً آخر يتعلق بشورى الاجتهاد ، فيكون الحاصل عبارة عن مجلس فقهي يضم تخصصات متشعبة ؛ كل شعبة منها تعمل طبقاً لتبادل الرأي والشورى^(٣٨) . وهو امر يتطابق مع ما عرضناه من اقتراح سابق^(٣٩) .

(٣٧) ينقل الاستاذ مطهري ما كان يراه الشيخ اليزدي حول فكرة التخصصية بقوله : «لما من ضرورة تدعو ان يقلد الناس شخصاً واحداً في جميع المسائل ، بل الأفضل ان يُقسَّم الفقه الى اقسام تخصصية . أي ان مجموعة من العلماء بعد ان يتفقوا في دورة فقهية عامة ، يعينون لانفسهم جانباً معيناً يختصون فيه ، ويقلدوهم الناس في ذلك القسم التخصصي وحده . كأن يختص بعض بالعبادات ، وبعض آخر بتخصص بالمعاملات ، وآخرون في السياسات ، وبعض بالأحكام الفقهية ، كما هي الحال في الطب في الوقت الحاضر حيث تشعبت الاختصاصات ، فهذا اختصاصي في القلب ، وذلك في العين ، وآخر في الاذن والأنف والحنجرة ، وغير ذلك . فلو حصل هذا لأمكن تحقيق اعظم ، كل في مجال اختصاصه . واظن ان هذا القول قد جاء في كتاب (الكلام يجر الكلام) تأليف السيد احمد الزنجاني سلمه الله . هذا اقتراح جيد جداً ، والضيف ان الحاجة الى تقسيم العمل في الفقه ، وضرورة ايجاد فروع تخصصية في الفقه ، قد ظهرت منذ اكثر من مائة سنة حتى الآن . وعلى الفقهاء ، في هذه الظروف الحياتية السائلة ، إما ان يقفوا بوجه تكامل الفقه وتطوره ، وإما ان يسلموا بضرورة تنفيذ هذا الاقتراح» مطهري ، مرتضى : الاجتهاد في الاسلام ، ص ٣٢-٣٣ .

(٣٨) يقول مطهري بهذا الصدد : «لما اقتراح آخر اقدمه هنا ، واعتقد ان من الخير ان يقال ، وهو انه بعد ان ظهرت الفروع التخصصية في جميع علوم الدنيا ، فكانت سبباً في تقدم العلوم تقدماً محيراً للقول ، ظهر امر آخر الى حيز الوجود كان أيضاً عاملاً مهماً من عوامل التقدم والتطور ، ألا وهو التعاون الفكري بين العلماء من الطراز الاول والمنظرين في كل فرع . في عالم اليوم لم يعد تفكير الفرد والتفكير الفردي قيمة تذكر ، والعمل الفردي لا يوصل الى نتيجة . ان علماء كل فرع من فروع العلم مشغولون دائماً بتبادل النظر بعضهم مع بعض ، يسهرون حاصل فكرهم وعصارة عقولهم تحت تصرف العلماء الآخرين . بل ان علماء قارة ما يتبادلون معلوماتهم مع علماء قارة اخرى ويتعاونون معهم . فيكون من اثر هذا التعاون وتبادل المعلومات والتعرف على وجهات النظر الآخرين انه اذا كانت هناك نظرية ناقصة وصحيحة ، أمكن نشرها بسرعة اكثر لتأخذ مكانها ، واذا كانت النظرية باطلة ، أمكن نشر بطلانها سريعاً وإطراحها بعيداً ، دون ان يضطر طلاب العلم الى التمسك بها حتى يتبين لهم بطلانها بعد سنين . انه لما يؤسف له اننا لا نرى بيتاً أي تقسيم للعلم والتخصص ، ولا أي تعاون وتبادل نظر . ومن البديهي اننا بهذا الموضع لا يمكن ان نتوقع تقدماً وحلاً للمشاكل . . . فلو أنشئ مجمع علمي للفقهاء ، وتحقق مبدأ تبادل النظر ، كان ذلك فضلاً عن انه يؤدي الى تكامل الفقه وتطوره ، فانه يزول كثير من الاختلاف في الفتاوى . ليس هناك طريق آخر ، لأننا اذا كنا ندهي ان فقهاء من العلوم الحقة في العالم ، فلا بد لنا من اتباع الاساليب التي تتبع في سائر العلوم الاخرى ، واذا لم نفعل ذلك فمعنى ذلك ان الفقه خارج عن صف العلوم» (المصدر ، ص ٣٥-٣٧) .

(٣٩) علماً بأنني كنت اُدعو الى هذه الفكرة منذ اواسط الثمانينات ، وكتبت عنها سنة (١٩٩١م) ، ولم تنجح لي فرصة نشر ما كتبت الا في عام (١٩٩٣م) ، وذلك كمقالة في مجلة الفكر الجنديد ، ولم اطلع على ما طرحه المرحوم مطهري الا بعد الطباعة الاولى لكتابي هذا . وربما لم يكن كتابه مترجماً حينها ، والنسخة التي اعتمدتها لم يكتب فيها سنة الطبع ولا اسم المترجم .

القسم الثالث
النظر

الفصل السادس

الفقه وطريقة النظر

ما هي طريقة النظر؟

يعد «النظر» من الإصطلاحات الشائعة الإستعمال عند المتكلمين ، وهو يكسب أهمية خاصة لدى أهل الاعتزال ، حتى أن القاضي عبد الجبار الهمداني خصص له كتاباً مستقلاً ضمن موسوعته الكلامية (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ، وعرفه بأنه عبارة عن التفكير في الأدلة على اختلافها^(١) . كما أن هذا اللفظ إستخدمه بعض الأصوليين والفقهاء ، وهم يعنون به التفكير في الأدلة الفقهية لمن له حصيلة من العلم سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد^(٢) .

أما بحسب ما نراه من وجود مرتبة وسطى بين الإجتهد وبين التقليد ؛ فقد آثرنا أن نطلق عليها نفس ذلك الإصطلاح ؛ من حيث أنه عبارة عن تفكير المكلف في الأدلة . وهو بهذا المعنى لا يختلف عما أراد به المتكلمون والفقهاء ، وإن كان يشترط فيه جنبه أخرى مضافة ، وهي الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها .

هكذا نقصد بطريقة النظر هو أنها عبارة عن نظر المكلف في أدلة المجتهدين ومن ثم ترجيح بعضها على البعض الآخر ، أو الإقتناع به وعدمه حسبما يمليه عليه الوجدان والإطمئنان . وبذلك تكون هذه الطريقة مختلفة عن كل من طرق الإجتهد والتقليد والاتباع .

فمعنى الإجتهد في الأساس عبارة عن النظر في النص وإستنباط الحكم الشرعي منه مباشرة وغير مباشرة كما في القياس من حيث أنه يعتمد على النص كأصل ، وهو بذلك غير موجه للنظر في أدلة المجتهدين إلا بالعرض ليفاد منها التنبيه على عملية الإستنباط التي تشكل العمود الفقري وحجر الزاوية من عملية الإجتهد ، بخلاف ما هو الحال في طريقة النظر من حيث أنها متوجهة بالذات إلى الترجيح والإقتناع في أدلة المجتهدين وليس من مهمتها القيام

(١) الهمداني ، القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ١٢ (كتاب النظر والمعارف) ، ص ٤ .

(٢) انظر مثلاً : الإعتصام للشاطبي ، ج ٣ ، ص ٢٥٢-٢٥٤ .

بعملية الاستنباط . رغم أن التداخل يمكن أن يحصل بينهما فيكون المجتهد في حقيقته ناظراً حين يكتفى بممارسة عملية الترجيح لبعض الأدلة المطروحة على البعض الآخر ، بحيث لو لا هذه الأدلة ما كان بإمكانه أن يتوصل إلى المطلوب ، مما يعني أنه عاجز عن أن يستنبط الحكم الشرعي من مصادره وأصوله المباشرة . كذلك يمكن للناظر أن يكون أحياناً مجتهداً وذلك فيما لو أن ترجيحه لبعض الأدلة لم يكن مجرد ترجيح ، بل كان بإمكانه أن يستدل على المطلوب حتى مع عدم علمه بما هو مطروح من الأدلة الإجتهادية .

أما معنى التقليد فهو إتباع ما يفضي إليه قول المجتهد دون فحص دليله . وهو بهذا يختلف عن النظر الذي يشترط فيه فحص الدليل والنظر فيه . كذلك فإن معنى الإتياع هو الأخذ بالنص أو السيرة عند الوضوح من غير إجتهد ، مما يعني أنه يختلف عن النظر ، حيث أن هذا الأخير معلق على وجود الإجتهد الذي لا يكون إلا مع عدم الوضوح أو الصراحة في النص . لذلك أن الإتياع مقدم على الإجتهد ، فعند إمكان الإتياع يحرم الإجتهد ، وعند عدمه يجب هذا الأخير .

الإتجاه السني وطريقة النظر

لاحظنا في الإتجاه السني تبعاً لتقسيم طبقات الفقهاء أن هناك أطرافاً لا تعد من المقلدين ولا من المجتهدين ، خاصة فيما أطلق عليهم بالمرجحين . لذلك فقد نُقل عن المتأخرين بأن طريقتهم تختلف عن المتقدمين في أخذ الأحكام ، إذ كان المتقدمون أول ما ينظرون في الكتاب والسنة ليجدوا ضالتهم في تحديد الحكم الشرعي ، في حين أن المتأخرين أول ما ينظرون في أقوال المجتهدين فإن وجدوا بينهم إختلافاً عولوا على أقرب الأقوال وأرجحها^(٣) .

لكن من الواضح أن المعني فيها هنا هم الفقهاء وليس العوام ، ذلك أن هناك الكثير من الفقهاء من عوّل على التقليد رغم قدرته على التمييز والترجيح على ما سنرى . بل نجد الفقهاء يختلفون في وظيفة العالم غير المجتهد . فبعضهم يرى أن من الواجب عليه التقليد ، في حين يرى بعض آخر أنه لا يجب عليه ذلك ، حيث له صلاحية أخذ الحكم من الدليل وإن لم يكن مجتهداً^(٤) ، أي أنه يمارس طريقة النظر في الأدلة المطروحة .

ويلاحظ أن أصحاب المذاهب الأربعة كانوا أنفسهم يدعون إلى ما يناسب تلك الطريقة وينهون عن التقليد على ما سبق أن عرفنا . إذ جاء عن أبي حنيفة قوله : «علمنا هذا رأي لنا وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بأحسن منه فهو الصواب ، ولا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه»^(٥) . وكان مالك يقول : «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فإتظروا في رأيي فإن وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، ومالم يوافقهما فاتركوه»^(٦) ، وقوله : ليس كل ما قال رجل قولاً وإن كان له فضل يُتبع عليه ، لقوله عز وجل : ﴿الذين يستمعون القول

(٣) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ .

(٤) مواهب الجليل ص ٣٠ .

(٥) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠١ و ٢١١ . والأحكام لابن حزم ، ج ٢ ، ص ١٢٥ . وأبو حنيفة ، ص ٦٦ .

(٦) الأحكام لابن حزم ، مطبعة السعادة ، ج ٦ ، ص ٥٦ و ١٢٣ و ١٤٩ و ١٥٠ . والمواقفات ، ج ٤ ، ص ٢٨٩ .

فيتبعون أحسنه»^(٧) . وكان الشافعي يقول : «لا تقلدوني في كل ما أقول ، وإنظروا في ذلك فإنه دين»^(٨) . وقد عرف عن داود أنه منع المكلف من التقليد مطلقاً ، اذ يرى أن على الجميع الاجتهاد ، فمن لم يستطع منهم يسأل غيره ؛ على أن لا يقبل قوله من غير تقديم الدليل عليه من الكتاب أو السنة أو الاجماع ، والا فعليه أن يسأل غيره من العلماء^(٩) ، وربما إلى هذا المعنى ذهب ابن حنبل الذي منع التقليد على الناس كما علمنا .
وبحسب الظاهر أن أقوال أئمة المذاهب التي نقلناها أو على الأقل بعضها ؛ دالة على أن الخطاب عندهم عموم المكلفين من دون تمييز بين العالم المختص وغيره . فكان هذه الأقوال تريد أن تربي الناس على النظر في أدلة المجتهدين ولا تتقبل منهم التقليد .

(٧) القول السديد ، ص ٢١ .

(٨) أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ . وحجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٩) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص ٥٤٨ ..

النظر وعواقب سد باب الاجتهاد

ذكر ولي الله الدهلوي في كتابه (ازالة الخفاء) بأنه «حتى انقراض الدولة الاموية لم يكن احد يدعو نفسه حنفياً او شافعيّاً ، وانما كانوا يستنبطون المسائل بالادلة الشرعية على طريقة ائمتهم واساتذتهم . ولما كان زمان الدولة العباسية اتخذ كل واحد من المسلمين نسبة معينة له . وبلغ من شدة تقليدهم انهم لم يكونوا يحكمون في امر بحجج القرآن والسنة ما لم يجدوا فيه نصاً من نصوص اكابر مذهبهم ، وبذلك رسخت فيهم واستحكمت بينهم الاختلافات التي نشأت عن الاختلاف في تأويل القرآن والسنة بين علماء السلف . ثم لما انقضت الدولة العربية وقام مقامها الحكم التركي وانتشر الناس في شتى الممالك ، اتخذ كلهم ما كان يذكره من تعاليم مذهب الفقهي اصلاً ومرجعاً ، فاصبح ما كان قبل ذلك في حكم المذهب المستنبط سنة مستقرة . وبقي مدار عملهم الان على ان يخرجوا من المخرج ويفرّعوا من الفرع»^(١٠) .

إن أهم ما ترتب على عملية سد باب الاجتهاد وحصر العمل بالمذاهب الاربعة هو إلزام الناس ومنهم العلماء بعدم ممارسة النظر والترجيح خارج نطاق تلك المذاهب المعترف بها . بل طال الامر بمنع الناس من النظر والترجيح خارج حدود المذهب المتبع .

١ - الالتزام في اطار المذاهب الاربعة

فمن حيث الالتزام الاول منع دعاة التقليد الناس من الركون الى النصوص وعمل الصحابة وغيرهم من التابعين والفقهاء ممن هم خارج دائرة المذاهب الاربعة ، حتى قال

(١٠) موجز تاريخ تهديد الدين واسيائه ، ص ٩٦-٩٧ .

بعضهم : «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية ، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل ، وربما أداه ذلك إلى الكفر ، فإن الأئمة بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفرة»^(١١) .
وقد تمسك نهاية النظر ودعاة الحصر والتقليد في المذاهب الأربعة ببعض المبررات نجملها بالشبهتين التاليتين :

١ - من ذلك ما ذكره إمام الحرمين الجويني من أن الأئمة الأربعة قد سبروا ونظروا وبوبوا ، في حين أن الصحابة لم «يعتنوا بتهذيب المسائل والاجتهاد وإيضاح طرق النظر بخلاف من بعدهم» . وكذا ذكر الشيخ تقي الدين بن الصلاح من أن التقليد يتعين لهذه الأئمة الأربعة دون غيرهم ، وذلك «لأن مذاهبهم انتشرت وأنبسطت حتى ظهر فيها تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها ، فإذا اطلقوا حكماً في موضع وجد مكماً في موضع آخر ، وأما غيرهم فتنتقل عنه الفتاوى مجردة ، فلعل لها مكماً أو مقيداً أو مخصصاً لو انضبط كلام قائله لظهر فيصير في تقليده على غير ثقة بخلاف هؤلاء الأربعة»^(١٢) .

ويمكن الجواب على هذه الشبهة من وجهين ، أحدهما أن المذاهب المنضبطة والمدونة ليست محصورة في الأربعة المذكورة . أما الثاني فهو أن الشبهة إذا كانت تصدق على العاصي القاصر من حيث أنه لا يصح له الالتزام بفتوى معينة لا يعلم سياقها وملابساتها الخاصة ، فإن الأمر مع الناظر شيء يختلف ، إذ قد لا يقتنع بالدليل المقدم من قبل تلك المذاهب ، وقد يرى أن ما ورد عن الصحابة أو عن النص هو اقرب إلى الاطمئنان في الحكم الشرعي . فكيف الحال إذا ما كان من الفقهاء المتمرسين وإن لم يبلغ درجة ما كان عليه الأئمة الأربعة ؟

٢ - إن ممارسة النظر وترجيح الفتوى على ما قدمه الأئمة الأربعة سواء تمت من خلال النظر في النص أو فتاوى الصحابة أو غيرهم ، إنما تفضي إلى الوقوع في الفتن ، وكما صورها البعض بأنها تفتح «لسان الطعن والتشنيع في الأئمة الكبار ، خصوصاً في أعظم الأئمة أبي حنيفة وغيره ، ويقول يكفي كتاب الله وسنة رسوله (ص) ، ولا يفهم أن تقليد هذا المذهب عين تقليد النصوص ، قال تعالى : فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . .»^(١٣) . لذا ذكر بأنه إذا كان هناك حديث يخالف ما ذهب إليه أبو حنيفة هل يجوز أن يقال أنه لم يبلغه ؟ فأجيب عن ذلك وقالوا : لا ، لأنه وجده غير صحيح أو مؤولاً . واشتهر على هذا القول : كل

(١١) بداية الموقنين ، ص ٦٥ .

(١٢) مراحب الجليل ، ص ٣٠ .

(١٣) الجبل المنين ، ص ٦٠ .

آية او خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ او التأويل او الترجيح (١٤) .
وعليه فقد رد البعض دعوى طريقة الوهابية القائلة من انه في بعض المسائل اذا صح هناك نص جلي من كتاب او سنة غير منسوخ ولا مخصوص ولا معارض بأقوى منه فانه يعول عليه ولا يعول على مخالفه كان من كان . وقد اعتبر البعض هذه الطريقة مدعاة للطعن في الائمة الكبار وتجهيلهم ، وهي تفتح باب اللامذهبية لدى العوام ونجروهم على الائمة الاعلام (١٥) .
لكن من الواضح اننا هنا أمام اعتبارات تجعل من الائمة الاربعة في رتبة تخرج عن حدود الاجتهاد وتضعهم في موضع العصمة والنص ، أو أعلى منه درجة . أما ما قيل بخصوص شبهة الطعن فيكفي الرد على ذلك بأن تخطئتهم لا يعني الطعن فيهم ، خاصة كونهم محمولين على محمل العدالة والايمان والتدين .

٢- الالتزام في اطار المذهب الواحد

أما فيما يتعلق بالالتزام الثاني الخاص بالنهي عن النظر خارج حدود المذهب الواحد من المذاهب الاربعة ، فان له هو الآخر بعض المبررات نجملها بالشبهتين كالآتي :
١- انه لما كان على الناس الانضمام تحت راية كل من المذاهب الاربعة باعتبارها مدونة ومنضبطة ، وحيث انه لا يجوز اتباع المسلم للمذهب المختار ما لم يعتقد انه على حق ، لذا فقد كان عليه الوفاء بموجب اعتقاده هذا (١٦) .

وهذا يعني انه لا مجال للنظر ، مع ان اتباع المسلم لأحد المذاهب لا يعني بالضرورة كونه صحيحاً من كل الوجوه . فقد يلتزم به باعتباره أصبح من غيره على الاغلب لا انه صحيح في كافة الموارد . كما قد لا يلتزم الناظر بأي من المذاهب الاربعة ، وانما يكفيه من ذلك ممارسة النظر بترجيح الأدلة المقدمة بعضها على البعض الآخر دون الوقوف عند حد مذهب معين .

٢- ان على المكلف ان يجتهد في اختيار مذهب محدد على التعيين من بين المذاهب الاربعة من غير ممارسة التحول والتخير بينها ، وذلك كي لا يفضي الامر الى التمسك برخص المذاهب ومن ثم انحلال التكليف . فلو جاز للمكلف اتباع أي مذهب شاء لأدى به الامر الى التقاط ما يسعه من رخص المذاهب بحسب الهوى ، فيتخير على الدوام ما هو حلال إن عارضه واجب او حرام ، ويعلم ما في الامر من الانحلال واسقاط التكليف في كل مسألة مختلف حولها (١٧) .

(١٤) العقدة الدرية لابن عابدين ، ص ٣٣٣ .

(١٥) هلابة المرفقين ، ص ٦٧-٦٨ .

(١٦) صفة الفتوى ، ص ٧١ .

(١٧) صفة الفتوى ، ص ٧٢ .

حتى قال بعضهم :

فاشرب ولط وازني وقامر واحتجج في كل مسألة بقول إمام
ويقصد بذلك شرب النبيذ ، وعدم الحد في اللواط كما هو رأي أبي حنيفة ، والوطء في
الدبر على ما يعزى الى مالك ، ولعب الشطرنج بحسب رأي الشافعي (١٨) .

ومع انه قد يقال بأن ما ذكر من التحلل في التكليف باتباع الرخص هو من جانب لا ضير
فيه ، اذ من المعلوم ان ابن عباس كان ممن يوصف بهذا الوصف ، ولم يستهجن منه الفقهاء
ذلك . ومن جانب آخر ان ادعي بترتب التحلل في التكليف ومن ثم سقوطه عند اتباع
رخص المذاهب لا يعد انحلالاً الا في القضايا الفرعية المختلف حولها ، والتي هي من حيث
الاصل غير محققة في أصالتها الشرعية ، فالانحلال وسقوط التكليف انما يتم فيما لو علم
عن القضية الفقهية المنحل عنها هي قضية شرعية على وجه القطع . أما ما صور في البيت
الشعري الآنف الذكر فهو مبالغ فيه ، والا لكان طعناً في الائمة ذاتهم قبل الطعن في المقلدين
لهم على نحو التخيير .

وأغرب ما في الأمر هو ما تقرر من نهى عام ومطلق عن التخيير والانتقاء لكل من لم يبلغ
درجة الاجتهاد ، حتى من «الفقهاء وأرباب سائر العلوم» (١٩) . الأمر الذي يمنع النظر حتى
لدى المتمرسين عن لهم قابلية الترجيح في الأدلة والآراء . وإن كان الشاطبي يستثني في
التخيير من غير المجتهدين كل من تقيّد بالترجيح حسب الدليل ، حيث انه يصبح متبعاً للذات
الدليل لا الهوى ، وبالتالي فانه بالنظر والترجيح لا يعود الأمر مسقطاً للتكليف عنده .

(١٨) رسالة المصلحة للطوفي ، نفس للمعطيات السابقة ، ص ١٣٥ .

(١٩) صفة الفتوى ، ص ٧٢ .

الاتجاهات المطالبة بالنظر

على أن هناك عدداً من الفقهاء وقفوا بوجه نزعة الجمود والتقليد وهاجموا ما تمسك به المقلدون من الفقهاء الذين لهم قدرة على النظر والترجيح . فهذا الشيخ عز الدين بن عبد السلام هو ممن شنّ هجوماً على المقلدين فقال : «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف ما أخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً وهو مع ذلك يقلّده فيه ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم جموداً على تقليد إمامه ، بل يتخيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة فضلاً عن مقلده» . وقال أيضاً : «لم يزل الناس يسألون من إتفق من العلماء من غير تقييد للمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين ، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهب عن الأدلة مقلداً له فيما قال كأنه نبي أرسل ، وهذا نأي عن الحق وبعد عن الصواب لا يرضى به أحد من أولي الألباب» (٢٠) .

كما صرح الإمام أبو شامة بأنه «ينبغي لمن اشتغل بالفقه أن لا يقتصر على مذهب إمام ، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة ، وذلك سهل عليه إذا كان أتقن معظم العلوم المتقدمة ، وليجتنب التعصب والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة ، فإنها مضیعة للزمن ولصفوه مكدر» (٢١) .

كما أن الشاطبي على الرغم من أنه يميز التقليد على العامي إلا أنه يرى وجود صنف آخر ليس من المقلدين ولا من المجتهدين . فالمجتهد يعمل بحسب علمه وإجتهاده ، والمقلد الصنف يحتاج إلى قائد يقوده إلى تحصيل العلم كي يصح تقليده ، أما الصنف الثالث فهو لم يبلغ مبلغ المجتهدين ، لكنه يفهم الدليل وموقعه ويصلح فهمه للترجيح بالرجحات المعتبرة في

(٢٠) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٢١) حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

تحقيق المناط ونحوه . ومع ذلك فإن الشاطبي يُبدي تردداً في قيمة ترجيح هذا الصنف ونظيره ، فهو يقول : إنه لا يخلو إما أن يُعتبر ترجيحه ونظيره أم لا ؟ فإن إعتبرناه ؛ صار مثل المجتهد في ذلك الوجه ، من حيث أنه تابع للعلم متوجه شطره ، أما لو لم نعتبره فلا بد من رجوعه إلى درجة العامي ، وحيث أن العامي يتبع المجتهد من جهة توجهه إلى صوب العلم الحاكم فكذلك الحال يصبح مع من ينزل منزلته . ومع ذلك فالشاطبي يعود فيرى أن من الواجب على هذا الصنف الوسيط أن لا يتبع المجتهد إلا من جهة ما هو عالم بالعلم المحتاج إليه ، ومن حيث هو طريق إلى إستفادة ذلك العلم ، فلو علم أو غلب على الظن أنه مخطئ فيما يُلقى فالواجب عليه أن يتوقف ولا يصير على الإتياع إلا بعد التبيين ، حيث ليس كل ما يلقيه العالم يكون حقاً على الإطلاق وذلك لإمكان الزلل والخطأ وغلبة الظن في بعض الأمور . بل أكثر من ذلك يصرح الشاطبي فيقول : إنه «إذا كان هذا المتبع ناظراً في العلم ومتبصراً فيما يُلقى إليه كأهل العلم في زماننا ؛ فإن توصله إلى الحق سهل ، لأن المنقولات في الكتب إما تحت حفظه وإما معدة لأن يحققها بالمطالعة أو المذاكرة» (٢٢) .

كما ذكر صاحب (مشارق أنوار العقول) من أنه إذا اجتهد المجتهد في حادثة فرأى الأدلية لأحد الأقوال الموجودة فيها وجب عليه الأخذ بذلك القول العدل وحرم عليه الأخذ بالقول المرجوح في نظره ، معتبراً ذلك على خلاف جماعة ذكر منهم أحمد بن حنبل وسفيان وابن راهويه حيث جوزوا تقليد العالم مطلقاً ، وكذا أهل العراق حيث جوزوا تقليد المجتهد لغيره (٢٣) .

وعلى هذه الشاكلة ذهب العديد من المحدثين والمعاصرين (٢٤) .

(٢٢) الإعتصام ، ج ٣ ، ص ٢٥٢-٢٥٤ .

(٢٣) مشارق أنوار العقول ، ص ٧٦ .

(٢٤) مثلاً يقول القرطبي : «ولهذا حررت نفسي من رقة التمسك بالثقل ، فإني أمر مستحدث لم يعرفه سلف الأمة ، وقد نهى الأئمة أنفسهم عن تقليدهم ، ومن قلده فقيهاً في كل مسألة - وإن ظهر ضعف دليلها أو خطأه - فكأنما اتخذ شارعاً ، وفي التقليد إبطال للعقل ومنفعته ، كما قال ابن الجوزي : (لأنه خلق للتدبر والتأمل ، وتبيين بين أهلي شعبة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة) . وقال غيره : لا يقلد إلا عاصي أو غيبي» (فتحة الزكاة ج ١ ، ص ٢٦) . كما يقول الشيخ علي العطاسي : «والحق أنه على المسلم أن يتفقه أولاً في مذهب معين ، فيعرف أحكام دينه ، ثم ينظر في دليلها ، ويحاول أن يتعلم ما يعين على معرفة طرق الاستدلال وقوة الدليل ، ثم ينظر ، فإن رأى دليلاً ثابتاً أقوى من دليل مذهب آخر به ، وقد بين ابن عابدن في أول الحاشية أن الحنفى المقلد الذي يجد حديثاً صحيحاً على خلاف مذهب ، عليه أن يأخذ به ، لا سيما في العبادات ، وليس يخرج في ذلك عن كونه حنفياً ؛ والله قد أوجب على المسلم إتباع الكتاب والسنة ، ولم يلزمه بمذهب من المذاهب الأربعة ولا غيرها ، وما للتقليد إلا رخصة للمعجز عن الأخذ من الكتاب والسنة» (عن : الغزالي ، محمد : مشكلات في طريق الحياة الإسلامية ، ص ٤٤-٤٥) .

على انه اذا كان ما سبق يشكل دعوة لممارسة النظر كخاصة من خواص العلماء المتفرسين من الفقهاء غير المجتهدين ؛ فان هناك في القبائل اتجاهات تطالب الناس صراحة بممارسة النظر في اقوال المجتهدين وادلتهم . ومن ذلك جمع من معتزلة بغداد ، اذ قالوا أن العامي لا يجوز له أن يقلد أو يأخذ بقول أحد إلا أن يبين له حجته^(٢٥) . كما نقل أبو الحسن الأشعري رأي «بعض أهل القياس» بما يدعو إلى هذا المسلك ، حيث قال : «ليس للمستفتي أن يقلد وعليه أن ينظر ويسأل عن الدليل والعلّة حتى يستدل بالدليل ويتضح له الحق»^(٢٦) .

وهذه الطريقة تلقى تأييداً من قبل الاتجاهات التي نهت عن التقليد كما هو رأي ابن حزم وابن تيمية وابن القيم الجوزية والشوكاني وغيرهم ، وإن كان الظاهر هو أن هؤلاء لم يدققوا في مفهوم ما دعوا الناس إليه . فبعض هؤلاء ناشد الناس بالاكْتِفاء فيما تطمئن إليه قلوبهم وعدم التعويل على كل ما لا تطمئن إليه ، باعتبارهم ليسوا من أهل الاختصاص . وبعض آخر طالبهم بقدر ما من الاجتهاد ، وثالث دعاهم إلى الإتيان في قبال ما يفتيه الفقيه إن كان يجده مخالفاً للنص أو الكتاب والسنة .

فابن تيمية يعتبر ان من كان متبعاً لإمام فخالفه في بعض المسائل لقوة الدليل فقد احسن ولم ينكر عليه ، معتبراً ذلك بما أوجبه العلماء ، وقد نص عليه احمد بن حنبل^(٢٧) . والظاهر ان العدول الذي تحدث عنه ابن تيمية انما يتعلق بفئة الفقهاء المختصين لا العوام من الناس . لكن بخصوص فئة عوام الناس فان ابن تيمية يذكر بأن من العلماء من يقول ان على المستفتي ان يقلد الا علم الاورع ممن يمكنه استفتاؤه . ومن هم من يقول : بل يخير بين المفتين ، واذا كان له نوع تمييز فقد قيل : يتبع اي القولين ارجح عنده بحسب تمييزه ، فان هذا أولى من التخيير المطلق^(٢٨) .

كذلك انه صرح بأن المسائل الاجتهادية من أخذ منها بقول بعض العلماء ؛ لم يُنكر عليه ولم يُهجر ، ومن عمل بأحد القولين ؛ لم يُنكر عليه ولم يُهجر ، واذا كان في المسألة قولان ؛ فان كان يظهر للانسان رجحان أحد القولين أخذ به ، والا قلّد بعض العلماء الذين يُعتمد عليهم في بيان الراجح من القولين . واذا افتاه من يجوز له استفتاؤه ؛ جاز له ان يعمل بفتواه

(٢٥) الإحكام للأمدى ، ج ١ ، ص ٤٥١ .

(٢٦) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ص ٤٨٠ .

(٢٧) المختارات الجلية من المسائل الفقهية ، ص ١٧٤-١٧٥ .

(٢٨) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٨ (كتاب الطلاق) .

حتى لو كان ذلك القول لا يوافق الامام الذي ينسب اليه ، وليس عليه أن يلتزم قول امام بعينه في جميع ايمانه (٢٩) .

ومن جهته إعتبر الشوكاني (المتوفي سنة ١٢٥٥هـ) أن هناك صنفاً من الناس يتوسط بين المجتهد والمقلد ؛ له القدرة على الفهم والتمييز . لذلك فقد رد على الفقهاء الذين أجازوا التقليد ، وقال بصدد ذلك : «وأما ما ذكروه من إستبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغاً للتقليد فليس الأمر كما ذكروه ، فها هنا واسطة بين الإجتهد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لا عن رأيه البحث وإجتهاده المحض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم» (٣٠) .

وحديثاً ذكر أن هناك صنفاً من الناس يتوسط بين المقلد والمجتهد وهو المطلق عليه «بالمتابع» ، حيث يستعين بعالم مجتهد بعد أن يفقه دليله ويسأله عن حجته ويقنع بها ، أو يرجع من أقوال العلماء عما يراه أقرب لنفسه ، وهذا هو موقف السلفيين في مسألة أخذ الأحكام الشرعية (٣١) . وقد سبق لابن القيم الجوزية أن إعتبر العامي المتابع هو ذلك الذي يعرض فتوى الفقيه على نفسه فإن إطمأن بها أخذها وإلا فإنه يسأل غيره من الفقهاء حتى يجد في نفسه الإطمئنان طبقاً للحديث النبوي القائل : «إستفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك» (٣٢) ، لكنه إن لم يجد الإطمئنان فإنه غير مكلف بأخذ الفتوى من هؤلاء بإعتبار أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها (٣٣) .

مهما يكن فقد سبق أن ميزنا بين الطرق الأربع لتحصيل الحكم الشرعي (الإتباع والإجتهد والنظر والتقليد) ، وعرفنا أن الإتباع لا يكون إلا من حيث هناك وضوح في النص أو الشرع بالنسبة للمتابع ، بخلاف الحال مع الإجتهد . أما النظر ففيه مسحة إجتهادية لأنه يعني التعويل على ترجيح رأي في قبال رأي آخر . وفي الغالب أن العامي لا يسعه إتخاذ طريقة الإتباع ،

(٢٩) الفرائد العديدة ، ص ١٤٣ .

(٣٠) إرشاد الفحول ، ص ٢٦٨ .

(٣١) عباسي ، عيد : الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى ، ضمن ندوة إتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ،

ص ٢١٤-٢١٥ .

(٣٢) ورد شبيه بهذا الحديث عن النبي (ص) ، وهو أنه قال : «إستفت قلبك وإستفت نفسك ، البرّ ما إطمأنت إليه النفس وإطمأن

إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» (الإعتصام ، ج ٢ ، ص ٣٤٢-٣٤٣) . كما

ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر الشيعية عن الإمام الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن النبي قوله : « . البرّ ما إطمأنت

إليه النفس ، والبرّ ما إطمأن به الصدر ، والإثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك» (الوسائل ،

ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١١ ، حديث ٣٤ ، ص ١٢١) .

(٣٣) أعلام الموقعين ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ . انظر أيضاً : صفة الفتوى ، ص ٥٦ .

وذلك بإعتبار أن أغلب الأحكام الشرعية ليس فيها الوضوح الكافي لغياب قرائن العلم بالإتساع عن عصر النص ، كذلك لا يسعه الإجتهد لأنه ليس من أهل الخبرة الممعة والإختصاص ؛ لذا فليس بمقدوره إلا العمل بطريقة النظر بإتباع أسلوب الإقتناع وترجيح بعض الآراء على البعض الآخر ، هذا إن كان في درجة فوق درجة العامي الذي ليس له القابلية على التمييز والترجيح ، وبالتالي ليس أمامه إلا التقليد .

الاتجاه الشيعي وطريقة النظر

أما في الاتجاه الشيعي فالملاحظ أن المجتهدين أنفسهم يمارسون أحياناً طريقة الترجيح بين الآراء الفقهية ، مما يعني أنهم يزاولون عملية النظر من دون تمييز لها عن طريقة الاجتهاد . فالفقيه يعرض الآراء المتعلقة في المسألة ؛ فإما أن يُبدي قناعته الكلية ببعض هذه الآراء ، أو أنه يرجح بعضها على البعض الآخر ، أو يكون له رأي جديد فيها . وهو حينما يرجح بعض الآراء على البعض الآخر بلحاظ الأدلة المقدمة إنما يزاول طريقة النظر متضمنة ضمن مفهوم الاجتهاد . ومن ذلك ما يوصي به المحقق الحلبي بقوله : « أكثر من التطلع على الأقوال لتظهر بمزايا الاحتمال ، واستنفض البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تتخير » (٣٤) . لكن مبدئياً إن الاتجاه الشيعي لا يضع مرتبة خاصة لطريقة النظر أو الترجيح . فهو يقسم أعمال المكلفين إلى ثلاثة أقسام هي الاجتهاد والتقليد والإحتياط . فكما يذكر السيد الخوئي أن العقل مستقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عن الدمة ، من حيث إدراكه لدفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ، ودفع الضرر أو تحصيل العلم بالفراغ عن الدمة لا يتحقق إلا عبر أحد تلك الأقسام الثلاثة (٣٥) .

على أنه إذا كان الاجتهاد والتقليد والإحتياط بعضها يقع في عرض البعض الآخر من حيث العمل والوظيفة ، إذ لا بد للمكلف أن يأتي بواحد منها ؛ فإن الأمر من حيث المرتبة ليس كذلك ، إذ إن مشروعية التقليد لا تكون إلا بالاجتهاد ، وإن المقلد لا يصبح له أن يقلد ما لم يجتهد بذلك ، ولا تسلسل الأمر أو دار . كذلك الحال مع الإحتياط ، فهو لا يصبح ما لم يقم على الاجتهاد . لهذا يُذكر أنه لا يجوز للمقلد الإحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده ، وإن كان يجوز له ذلك بعده . وعليه فقد اشتهر لدى علماء الإمامية « أن عبادة تارك

(٣٤) عن : مقدمة محمد تقي القمي للمختصر النافع للحلي ، ص ١ .

(٣٥) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٢١ .

طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع ، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن إجتهااد أو تقليد^(٣٦) .

هكذا يصبح المحور الأساس الذي يدور عليه التكليف في النظر الشيعي هو الاجتهاد . فهو يُعد الأصل الوحيد الذي يتصدى «لتحصيل القطع بالحجة على العمل ، لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفة الواقع»^(٣٧) . ومع ذلك إن الإتجاه الشيعي لا يلغي بعض الأقسام العملية للمكلف والتي لا ترجع إلى الصور الثلاث المذكورة . فهو لا ينكر أثر وجود العلم الوجداني عند العامي وغيره ، وهو العلم بمطابقة عمل المكلف لواقع الحكم الإلهي ، كما يحصل في الضروريات والقطعيات والمسائل الواضحة . فهي وإن كانت قليلة جداً^(٣٨) ، لكنها في جميع الأحوال تتجاوز حدود التقسيم المبدئي لعمل المكلفين ، ومن ذلك تجاوزها لممارسة الاجتهاد والتقليد .

مهما يكن فمن المتفق عليه أن العامي في النظر الشيعي لا ينبغي له أن يكون مقلداً في جميع الأحوال ، كما في موارد علمه الوجداني الخاص ، وفي الضرورة والإجماع والدليل القاطع ، وفيما لو وجد أمامه نصاً صريحاً بخلاف رأي المجتهد ، فضلاً عما يتعلق بتشخيص الموضوعات وفهم المعاني العرفية ، حيث لا يقلد المجتهد إلا فيما يحكيه عن الشارع الإسلامي^(٣٩) .

بل برأي عدد من العلماء ومنهم الخوئي أن العامي لو كان متمكناً من الاستنباط في مسألة ما من المسائل كمسألة الأعلم وأدى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الأعلم ، فإنه على هذا يجوز له مخالفة من يقلده ولم يجر له الرجوع إلى غير الأعلم^(٤٠) ، وذلك باعتبار أن معرفة العامي بالحكم في مورد يلزم منه إتباع علمه ونظره ولا يجوز فيه أن يرجع إلى الغير^(٤١) .

ومثل ذلك ما ذكره الآخوند الخراساني من أن المقلد لو ألقت إلى الخلاف الحاصل بين العلماء حول وجوب تقليد الأعلم فإستقل عقله ورأى أنه لا فرق في التقليد بين أن يكون للأعلم أو غيره ؛ ففي هذه الحالة لا يجب عليه تقليد الأعلم وعليه إتباع ما آل إليه علمه^(٤٢) . وهذا ما أقره صاحب كتاب (عناية الأصول) وإن كان بنظره أن العامي لو إستقل بعقله

(٣٦) فرائد الأصول ، ج ٢ ، ص ٥٠٦ .

(٣٧) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ١٩ .

(٣٨) نفس المصدر ، ص ١٩٩ .

(٣٩) عوائد الأيام ، ص ١٩٢ . والفصول الغروية ، ص ٤١٩ .

(٤٠) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٣٦٨ .

(٤٢) كفاية الأصول ، ص ٥٤٢ .

(٤١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٩ .

فسوف لا يترجح عنده إلا الأخذ بقول الأعلّم ، نظراً إلى كونه سيتبع الأقوى ظناً^(٤٣) ، وهو تهكم ، إذ لا دليل على ما يمكن أن يؤول إليه نظر المقلد أو العامي . لذلك فإن الشيخ الأصفهاني يرى أن التعويل على مقولة الأخذ بقوة الظن التي يترتب عليها تعيين الأعلّم للتقليد باعتباره أقوى ظناً من غيره . . هذه المقولة ممنوعة على إطلاقها ، حيث أن «المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضل»^(٤٤) . كل ذلك يمكن عدّه من حيث المبدأ منطقياً ، إذ إن تقليد العامي في الأساس لا يصح أن يكون تابعاً إلا عن إجهاده ونظيره وليس عن تقليد ، وإلا تسلسل الأمر أو دار . لذلك يقال أن مسألة جواز التقليد ليست تقليدية ، إذ لا بد أن تستند إلى إجهاد المكلف أو قطعه وإطمئناته^(٤٥) .

فقد سبق أن عرفنا أن هناك دليلين في حق العامي ينبغي الاستناد إليهما ليصبح تقليده ، وهما دليل الارتكاز العقلاني ودليل الإسناد . وفحوى الدليل الأول هو أن العامي يعي صحة الرجوع إلى أهل الاختصاص من الفقهاء مثلما يرجع العقلاء في الحرف والصنایع إلى أهل الخبرة والإطلاع دون أن يكون هناك ردع من قبل الشريعة . أما فحوى دليل الإسناد فكما عرفنا هو أن كل مكلف يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه ، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ، وبالتالي فإن عقله يستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعية المنجزة بعلمه ، وليس أمامه إلا الإجهاد أو الاحتياط أو التقليد ، لكن العامي ليس بوسعه الإجهاد ، كذلك فإن الاحتياط غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده ، لذلك يتعين عليه التقليد للحصر الأنف الذكر^(٤٦) .

ويلاحظ أن دليل الارتكاز لا يخلو من إشكال يتعلق بالقياس كما سبق أن بينّا ، وكان الأجدر أن يقال دليل العقل من حيث ضرورة رجوع العامي إلى المختص فيما لا علم له به . لكن بغض النظر عن ذلك فإن هذا الدليل يمكن أن يوظف لصالح إثبات صحة التعويل على طريقة النظر لكل من باستطاعته استخدام هذه الطريقة كما سنعرف .

يظل أن نعرف بأن هناك جماعة من قدماء الإمامية لم يقرّوا التقليد ، وقد عوّل بعضهم على أن يكون جميع المكلفين متقادين إلى تحصيل العلم بالأحكام الشرعية وليس الظن ، كما هو رأي ابن زهرة على ما سبق أن عرفنا . لكن نقل عن البعض الآخر أنهم يوجبون

(٤٣) عناية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٤٢ .

(٤٤) الفصول الفروية ، ص ٤٢٣ - ٤٢٤ .

(٤٥) الإجهاد والتقليد للخولي ، ص ١٨ و ١٩ و ٨٣ .

(٤٦) الإجهاد والتقليد للخولي ، ص ٨٣ - ٨٤ .

الاستدلال على العلم ومساءلة الفقهاء ، وهي طريقة وإن كانت لم تنقح ، إلا أننا نعتبرها تنصب في الطريقة التي ندعو إلى الإلتزام بها . ذلك أنه جاء عن بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام ، وإنهم إكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة إلى الوقائع أو النصوص الظاهرة ، أو أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار الحرمة ، مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته ، والنصوص محصورة . وقد ضعفت صاحب كتاب (المعارج) هذا الرأي وتابعه في النقد صاحب (المعالم) ؛ فذكر أنه «قد حكى غير واحد من الأصحاب إتفاق العلماء على الإذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر ، واحتجوا في ذلك : بأنه لو وجب على العامي النظر في أدلة المسائل الفقهية لكان ذلك إما قبل وقوع الحادثة أو عندها ، والقسمان باطلان . أما قبلها فبالإجماع ، ولأنه يؤدي إلى إستهباب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي إلى الضرر بأمر المعاش المضطر إليه ، وأما عند نزول الواقعة فلأن ذلك متعذر لإستحالة إتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين ، وبالجمله فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه» (٤٧) .

مع أنه بحسب طريقة النظر تسقط مثل تلك المناقشة ، حيث ليس المطلوب من العامي أن يتصف بصفة المجتهدين ولا أن يصرف عمره في طلب علم الفقه ويكون من أهل الخبرة والإختصاص ، بل يكفي أن يتعلم معالم الدين بصورة مجملة وتكون له بعض الخبرة في تفهم الآراء الفقهية حتى يصبح بمقدوره الشرح بينا ليأخذ بما يطمئن إليه وجدانه ويعرض عما لا يطمئن .

(٤٧) معارج الأصول ، ص ١٩٧ . ومعالم الدين ، ص ٣٨٥-٣٨٦ .

المثقف وطريقة النظر

نشير إلى أن عامل الزمن له دخالة كبيرة في توجيه طريقة التعامل المناسب لمعرفة الأحكام الشرعية . ففي عصر النص لم تكن هناك حاجة للإجتهد ولا التقليد ، إذ كان التعامل يقوم طبقاً لطريقة الإتيان وذلك لتوفر قرائن العلم والوضوح بما لم يدع ذريعة للعمل بالرأي إلا في حدود الإضطرار الخاصة والنادرة . أما بعد عصر النص فحيث أن قرائن العلم والوضوح أخذت تضعف شيئاً فشيئاً كلما طال الزمن ؛ لذلك كان لا بد من الإجتهد للتوصل إلى معرفة الأحكام ، ولو على سبيل الظن . الأمر الذي إحتاج إلى مزيد من الجهد العلمي كما مارسه العلماء طوال التاريخ الإسلامي . وقد إتبعهم الناس كمقلدين بعد أن كانوا في عصر النص تابعين .

من هنا فقد ظهر التقسيم الخاص بالملكفين ، فهم إما مجتهدون أو مقلدون . وهو أمر ينسجم مع ما كان عليه المجتمع آنذاك ، حيث أنه في الغالب ينقسم من الناحية المعرفية إلى طبقتين : إحداهما عامة متخصصة ، وهي الفئة الضئيلة من المجتمع ، وأخرى عامة لا تحمل ثقافة كافية ، وهي ما عليه الغالبية من الناس .

أما حديثاً فقد ظهرت هناك طبقة وسطى أخذت بالنمو والإتساع باضطراد . فهي ليست من فئة الفقهاء المختصين ، ولا من فئة العوام المحرومين من الوعي الثقافي الإسلامي ، وهي المسماة بطبقة المثقفين التي أخذت تضع ثقلها الكبير في التأثير على الحياة العامة ، والتي يتوقع لها أن تكون الغالبة عدداً بين الطبقات الثلاث . فهذه الطبقة وإن كانت ليست بمستوى التخصص والإجتهد ؛ إلا أنها ليست بمستوى العامة الصرفة والتقليد ، وذلك لما تمتاز به من إستعداد وقابلية عقلية على التمييز بين ما يقبل وما لا يقبل من الآراء والفتاوى ، وبالتالي فهي جديرة بممارسة الطريقة التي أوسمناها بالنظر .

على أناسنا بصدد تحديد مفهوم دقيق وخاص للمثقف ، وهو مفهوم أخذت مداخله

تختلف وتتسع باختلاف وجهات النظر حوله ، وزاد في الطين بلة ان بعضها رُكِّب ضمن اعتبارات أيديولوجية جعلت منه صورة محددة بلون معين من الايديولوجيا دون غيره ، وهو امر يقوم على ابتسار الواقع وتشويهه . انما نفترض ان كينونته العامة متقومة بالمتابعة المعرفية والقدرة على الفهم بفضل اطلاعه وتحقيقه في القضايا المطروحة ، الى الدرجة التي يتبلور لديه موقف على الصعيد المعرفي ، لا سيما بالنسبة للقضايا التي تكتسب اهمية خاصة ، لكن على شرط ان لا تكون صفة الثقافة متداخلة مع النزعة التخصصية ، ومن ثم ان لا يكون المثقف مثقفاً في القضايا التي قد تنتسب اليه بنحو التخصص . الامر الذي لا يمنع من الجمع بين التخصص في موضوع والثقافة في غيره .

أدلة طريقة النظر

سبق ان عرفنا بأن هناك تبايناً واسعاً في مواقف الفقهاء ازاء تكليف العامي وعمله . فبعضهم طالبه بالاجتهاد ، وآخر بالتقليد ، وثالث بالرجوع الى خصوص العلم وكذا الحي ، ورابع أباح له التخيير بين الفتاوى ، وخامس أجاز له الترجيح بين الآراء عند التمييز بينها . وكذا نجد البعض يطالبه بالأخذ بأشد الفتاوى وأغلظها ؛ كأن يأخذ بالخطر دون الإباحة ، لاعتبارات تعود الى الاحتياط وكون الحق ثقيلاً والباطل خفيفاً . وفي المقابل هناك من يسمح للعامي ان يأخذ بأخف الفتاوى لقوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، وقوله : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ ، ولأن النبي (ص) قال : « بعثت بالحنيفية السمحة السهلة » ، وقال : « ان الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه » . كذلك هناك من يطالب العامي بمزيد من التحري في اقوال الفقهاء ليجد التعاضد بينها ، على شاكلة تعدد الأدلة والرواة لزيادة غلبة الظن ^(٤٨) .

كما سبق أن علمنا بالدليل أنه يجوز للعامي أن يأخذ بفتوى المجتهد وإن لم يكن حياً ولا أكثر علماً بين المجتهدين . وعلى هذا الاعتبار يصبح من الأولى على العامي أن يأخذ بفتوى من يرى دليلاً أرجح من غيره إذا ما أبدى نظره وقام بفحص الأدلة المعروضة ، ذلك لأن الأصل هو جواز الأخذ بفتوى المجتهد المفضل ، فكيف اذا ما كانت هذه الفتوى تستند إلى دليل يعد أرجح الأدلة بنظر العامي وإقتناعه الخاص ؟

لكن يلاحظ أن هذا الدليل وإن كان يجهز العمل بالنظر والأخذ بالدليل الراجح ؛ إلا أنه في حد ذاته لا يدل على الوجوب . يضاف إلى أن هذا الدليل يتوقف على ثبوت عدم وجوب كل من العلمية والحياة في التقليد . وعليه كان لابد من طرق أدلة أخرى تثبت وجوب النظر حتى مع فرض التسليم بدينك الشرطين . . . فهذه حالة وتلك حالة أخرى .

(٤٨) صفة الفتوى ، ص ٨٠ - ٨١ . وانظر أيضاً : تهذيب الفروق ج ٢ ، ص ١٢٧ .

وعلى العموم يمكن تقسيم الأدلة على طريقة النظر كالآتي :

١ - الدلائل الشرعية

في البدء لا يمكننا أن ندعي أن في الكتاب والسنة تشريعاً يخص الحث على التعامل مع الآراء الإجهادية للفقهاء . فالإجتهاد الفقهي من حيث أنه عملية إستنباط من الشرع تفضي إلى الظن لم يثبت طريقه ولا التلويح إليه في الشريعة ، وبالتالي فليس هناك تشريع خاص بالنظر . لكن هناك بعض الدلالات الشرعية العامة التي يمكن أن يفاد منها في إثبات المطلوب ؛ أهمها قوله تعالى في محكم كتابه : ﴿ويشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾^(٤٩) . فهذه الآية وإن كانت ليست بصدد الإخبار عن التعامل مع الآراء الإجهادية ، لكن العموم والإطلاق فيها يمكن أن ينطبقا على ما نحن فيه من التعامل مع الآراء . فالتناظر يتعامل مع الآراء الفقهية كأقوال مختلفة ، والواجب عليه أن يعول على ما يراه أنه أحسنها وأقربها للحق ، ليصبح بذلك أحد تطبيقات الآية الشريفة .

على أن هناك إشارات عديدة للعلماء حول الآية تؤكد جانب الدعوة إلى الأخذ بأرجح الآراء وأولاهها بالقبول مع نبذ التقليد . ومن ذلك ما جاء في (مجمع البيان) للطبرسي من أن الآية تشير إلى ما هو أولى بالقبول وأرشدته إلى الحق والعمل به^(٥٠) .

ونقل الطبري عن السدي في تفسير الآية بأنها معنية بالإشارة إلى من «وفقهم الله للمرشاد واصابة الصواب ، لا الذين يعرضون عن سماع الحق ويعبدون ما لا يضر ولا ينفع . . . وأولوا الألباب يعني أولوا العقول والحجى . . .»^(٥١) . وكذا ما مرّ علينا من قول مالك : ليس كل ما قال رجل قولاً وإن كان له فضل يُتبع عليه ، لقوله عز وجل : ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ .

وذكر الزمخشري بأن مما تنطبق عليه الآية التحقيق بين المذاهب «واختبار أثبتها على السبيل واقوامها عند السبر وأبينها دليلاً أو أماراً ، وأن لا تكون في مذهبك كما قال القائل : ولا تكن مثل غير قيد فانقادا . يريد المقلد . . .»^(٥٢) .

كما اعتبر الأکوسي أن لهذه الآية دلالة على حط قدر التقليد المحض ، لذا قيل :

(٤٩) الزمر/ ١٨ .

(٥٠) الطبرسي : مجمع البيان ، ج ٨ ، ص ٣٩١ .

(٥١) الطبري : جامع البيان ، ج ٢٣ ، ص ١٣٢ .

(٥٢) الكشف ، ج ٣ ، ص ٣٩٣ .

شمر وكن في أمور الدين مجتهداً ولا تكن مثل غير قيد فائقاداً^(٥٣)

كذلك صرح الطباطبائي بصدد معنى الآية بقوله : «فتوصيهم بإتباع أحسن القول معناه أنهم مطبوعون على طلب الحق وإرادة الرشد وإصابة الواقع . فكلما دار الأمر بين الحق والباطل والرشد والغبي ؛ إتبعوا الحق والرشد وتركوا الباطل والغبي ، وكلما دار الأمر بين الحق والأحق والرشد وما هو أكثر رشداً ؛ أخذوا بالأحق والأرشد . فالحق والرشد هو مطلوبهم ، ولذلك يستمعون القول ولا يردون قولاً بمجرد ما قرع سمعهم إتباعاً لهوى أنفسهم من غير أن يتدبروا فيه ويفقهوه » . كما قال في تفسير «وأولئك هم أولو الألباب» : «أي ذوو العقول ، ويستفاد منه أن العقل هو الذي به الإهتمام إلى الحق وآيته صفة إتباع الحق»^(٥٤) .

ويؤيد ما سبق ما ورد في الحديث عن الإمام علي بقوله : «إضرب الآراء بعضها ببعض تعرف الحق» . وإن كان هذا الحديث قد تبدو عليه الدلالة الإجتهدية ، من حيث أن المطلوب ليس مجرد ترجيح رأي على رأي آخر كما هو الحال في طريقة النظر ، وإنما طلب الحق ولو كان بمخالفة جميع الآراء المنظورة إليها ، وهو عين الممارسة الإجتهدية من حيث أنها أعمق وأدق من طريقة النظر .

كذلك جاء في قول الإمام علي : «الناس ثلاث ، عالم رباني ومتعلم على سبيل نجا وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل صائح . » . فقد يقال أن فارق المتعلم عن الهمج الرعاع يتحدد في كونه يتقاد إلى ما يراه أنه الحق بقدر ما تعلمه ، وهذا يقتضي أن يكون ذا قدرة على تمييز ما يعرض عليه من أقوال وآراء بما فيها آراء العلماء ، وهو بهذا يختلف عن الهمج الرعاع الذين لا يميزون بين الغث والسمين ، ولا بين الخطأ والصحيح . لكن الحديث على ما يبدو لا يفاد منه التوجيه الأنفي الذكر حول طريقة النظر والتمييز بين الآراء الإجتهدية المفضية إلى الظن ، اذ يكفي أن يكون المتعلم متبعاً للحق وعارفاً للحقيقة على وجه القطع كما هو ظاهر الحديث ، وهو ما يجعله مختلفاً عن الهمج الرعاع .

يظل أن العمدة في هذا الدليل هي الآية المباركة الأنفة الذكر . ودلائلها هي أنها إما أن تحبب إتباع أحسن الأقوال أو أنها توجب ذلك ، وظاهر الآية ليس بعيداً عن الإحتمال الأخير .

٢ . دليل العقل أو الأقربية

وفحوى هذا الدليل هو أن الناظر إنما يعول على دليل دون آخر بعد الفحص ، وذلك لعلمه الوجداني بأن الدليل الذي رجحه هو أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من غيره ، وهذا

(٥٣) الأكرسي : روح المعاني ، ج ٢٣ ، ص ٢٥٣ .

(٥٤) الميزان ، ج ١٧ ، ص ٢٥٠ و ٢٠١ .

الظن يقوم مقام العلم عند تعذر الوصول إلى العلم ، وهي قاعدة كثيراً ما أشار إليها العلماء الأصوليون^(٥٥) . لكن هذا الظن غير منقطع عن القطع الوجداني ، بل إنه يقوم عليه من حيث أن الترجيح مقطوع بصحة العمل به بإعتباره يعد أقرب إلى واقع الحكم الشرعي . لهذا صرح المحقق القمي طبقاً للدليل الانسداد بأن العبرة بقوة الظن ، والمعيار هو الرجحان ، حيث لو لم يجب العمل بالظن للزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو يديهي البطلان^(٥٦) .

بل إن التعويل على العلمية هو في حد ذاته قائم على الرجحان في قبال غير العلم ، حتى أن أغلب الفقهاء رجحوا العلمية على الأورعية عند التعارض بين من هو أعلم ومن هو أروع ، وهم يستدلون على ذلك باعتبار أن قول العلم أرجح من حيث الظن ، لذا يؤخذ به كما يؤخذ بالراجح من الأدلة . أي أن ملاك الحكم هو الرجحان والأقربية لا العلمية من حيث ذاتها . لهذا لا ينبغي الالتفات إلى العلم باعتبار علميته ، وإلا لكان حكم العلم حجة في حق المجتهد الأقل منه علماً ، وهو معلوم البطلان . فالأعلمية شيء والأخذ بالأقربية شيء آخر . ومن المعلوم منطقاً أن الأخذ بالأقربية أرجح من الأخذ بالأعلمية ، لذلك فإن المجتهد المفضول إنما يعول على ما يراه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي ولا يعول مطلقاً على ما يقوله العلم لعلمه بأن الأقربية مقدمة على العلمية . فلو تحققت الأقربية بنظر المجتهد لما زاحمتها العلمية ، باعتبار أن هذه الأخيرة إنما يعول عليها لكونها مقاسة على تقديم الراجح من الأدلة على المرجوح ، فكيف إذا ما كان الراجح حاضراً؟^١

وبلا شك أن نفس هذا الأمر ينطبق على ما يراه الناظر بالقياس لما يقوله العلم ، ولا يصح التشكيك بحجة الفارق بين المجتهد والناظر ، حيث أن الأول مختص والآخر ليس مثله . ذلك أن الناظر وإن كان ليس بمختص كالمجتهد إلا أنه يفترض فيه القدرة على التمييز بين ما هو أقرب إلى الصواب وما هو أبعد عنه . وحيث أنه يميز فمن المنطقي أن يتبع ما يراه راجحاً وإن خالف قول العلم ، وليس في هذا الحكم العقلي من تخصيص ولا حجة ناهضة .

على أن ظنون الناظر وترجيحاته موضوعية تستند إلى أساس معتبر من الناحية العقلانية ، وهي تختلف عن ظنون المقلد وأوهامه التي لا شأن لها بالأقربية مادامت أنها لا تبني على النظر في الأدلة ولا مستمدة من الفطرة والظنون النوعية العامة . لهذا فإن الأصوليين لا يمنعون من عمل المقلد بالظن على إطلاقه ، فهم يفرقون بين ظنه في تعيين الطريق وظنه في الحكم الشرعي فيجيزون الأول دون الثاني ؛ لأن ظنون المقلد في نفس الحكم أمور غير منضبطة ،

(٥٥) مرآة الأصول ، ج ١ ، ص ١٨٥ .

(٥٦) قوانين الأصول ، ص ٢٤٣ .

وهي لذلك تعد كثيرة المخالفة ، بخلاف الظنون في تعيين الطريق ؛ مثل تعيينه للمجتهد . وعليه لو أن بإمكان المقلد أن يضبط الأمور في تعيين واقع الحكم لكان المتعين عليه هو العمل بالظن في نفس هذا الواقع . فالشرط في صحة العمل بالظن كما هو رأي الأنصاري هو أن لا يكون هناك علم إجمالي بكثرة مخالفة واقع الحكم الشرعي ، وأن لا يكون هناك منع من قبل الشرع بالخصوص^(٥٧) . وهذا الجواب وإن كان يمكن أن يشكل عليه من أنه كيف يمكن أن نعرف أن المقلد الذي يعمل بحسب ظنونه يقع من حيث الإجمال في المخالفة الكثيرة مع وقائع الأحكام الشرعية ، خاصة إذا كانت ظنونه توافق في النتيجة فتاوى عدد غير منضبط من الفقهاء ، إذ في هذه الحالة لا يتجرأ أحد أن يقول بأن آراء هؤلاء يكثر فيها المخالفة لذلك الواقع . . لكن على الرغم من ذلك فإن من الصحيح أن تكون الظنون غير المنضبطة بضابط موضوعي مرفوضة ، إذ إنها في هذه الحالة تصبح قائمة على الوهم والهوى ، فلا يعلم - صاحبها - من الناحية الموضوعية أيها أقرب إلى واقع الحكم الشرعي . وهو أمر يختلف تماماً مع الممارسة التي يديها صاحب النظر ؛ من حيث أن ظنونه منضبطة ضمن ضوابط الفحص والتمييز العقلاني ، فلا تقع أسر ذلك الإشكال الوارد في حق المقلد .

مهما يكن فمن الواضح أنه لا يفاد من حكم الأقرببة الوجوب ، فليس بالضرورة أن يكون كل ما هو أقرب إلى واقع الحكم الإلهي واجباً كما سبق أن مرّ علينا بحث ذلك . لكن من المؤكد أن الأقرببة مطلوبة في حد ذاتها ولو من حيث الأولوية .

٣ - الدليل المنطقي

وتستند طريقة النظر في الأساس على قاعدة منطقية ، وهي أنه لا يصح العدول عن إتباع الدليل الراجح بإتباع الدليل المرجوح . وكما يقول صاحب المعالم : «إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف ؛ فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح»^(٥٨) . لذلك يلاحظ أن من بين استدلالات الفقهاء على وجوب تقليد الأعلام هو تشبيه أقوال المفتين بالأدلة ؛ من حيث أنه كما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الأفضل^(٥٩) . مما يعني أن حجية الدليل تقوم أساساً على الترجيح ، ومنه قيس عليه العمل بتقليد الأعلام ، فكيف إذا ما كان العامي باستطاعته التمييز والترجيح مباشرة ؛ فكيف يسوغ له في هذه الحالة العمل على خلاف ترجيحه ونقض أصل القاعدة التي يستند إليها

(٥٧) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٥٨) معالم الدين ، ص ٣٤٦ . وفرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٣٥ .

(٥٩) أنظر حول ذلك المصادر التالية : المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣٩١ . الإحكام للأمندي ، ج ٤ ، ص ٤٥٧ - ٤٥٨ . فواخ

الرحموت ، ج ٢ ، ص ٤٠٥ . الموالات ، ج ٤ ، ص ٢٩٢ . الإحصام ، ج ٣ ، ص ٢٥٥ . جواهر الكلام ، ج ٤٠ ، ص ٤٢ .

الفقهاء . . وكيف يأخذ بفتوى وهي لم تقع في نفسه موقع الصحة والحق ؟^(٦٠) وعليه فإنه بحسب تلك القاعدة يمكن الحكم بعدم جواز رجوع المكلف إلى من ينظر إليه بأنه مخطئ، مشتبه في حكمه ، أو أن حكمه لا يفيد الإطمئنان بشيء ، وهي صورة يمكن أن نجد الموافقة على جزئياتها من قبل الفقهاء ، إذ طبقت أحياناً على المجتهد من حيث رجوعه إلى مجتهد آخر ؛ كعدم جواز رجوع المجتهد الذي يجهل الحكم الشرعي من حيث إنسداد باب العلم والظن المعتبر في حقه إلى مجتهد آخر يعتقد بالإفتتاح . فعلى حد قول الشيخ الأنصاري : إن «الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلظه في إستناده إليه وإعتقاده عنه ؛ فلا دليل على صحبة فتواه بالنسبة إليه . وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل ؛ فإن من يُخطئ القائل بحجية خبر الواحد - مثلاً - في فهم دلالة آية النبأ عليها ؛ كيف يجوز له متابعتها ؟ وأي منزلة له عليه ؟ حتى يجب رجوع هذا إليه ولا يجب العكس»^(٦١) .

ومثل ذلك ما ذكره الخوئي في حق المجتهد المتجزئ ، حيث أنه لا يسوغ تقليده للمجتهد المطلق . فكما يذكر أنه كيف يمكن دعوى جواز رجوع المجتهد المتجزئ إلى من يرى خطأه وإشتباهه ، ذلك أنه حسب الأدلة اللفظية تكون أدلة جواز التقليد مختصة بمن لم يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي^(٦٢) . ومن الواضح أن هذا ينطبق على صاحب النظر . بل إن عدداً من العلماء يسلمون بإمكانية إستقلال عقل العامي وإتباع نظره ومن ثم مخالفة غيره من أهل الاجتهاد بمن فيهم الأعلام ، كما هو الحال مع الأخوند الخراساني الذي رأى أن العامي يمكن أن يتفق له أن يكون خبيراً في بعض الموارد عالمياً بالأدلة وبصيراً في المدرك غير مقلد ، وهو لهذا لا يحكم عليه بالتقليد فيما أدى إليه نظره ، ومن ذلك أن له أن يرجع إلى المفضل في التقليد ومخالفة الأعلام إن إستقل بعقله ورأى جواز ذلك^(٦٣) . كذلك فإن الشيخ الأصفهاني إعتبر أن المقلد قد يتفق له أن يقف على مدارك الخلاف بين العلماء فيترجع في نظره فتوى البعض دون البعض الآخر ، فيكون بذلك غير مقلد^(٦٤) . كما أنه أقر بأن العامي لو علم بطلان ما أفتى به المفتي فإنه لا يقلده في ذلك وعليه مراجعة غيره^(٦٥) .

(٦٠) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٠٨ .

(٦١) الاجتهاد والتقليد ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٦٢) الكفاية ، ص ٥٤٢ . وعناية الأصول ، ج ٦ ، ص ٢٤٢ و ٢٤٣ .

(٦٣) الفصول الفروية ، ص ٤٢٣ - ٤٢٤ .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٤١٦ .

كما نجد لدى بعض المعاصرين كالشيخ المتظري تصريحاً بعدم جواز تقليد العامي بكل ما لا يرى إطمئناناً في حكم المجتهد ، وقد سبق أن عرفنا أنه لا يعد ذلك من التقليد . فهو يقول : « في الحقيقة العمل إنما يكون بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس ، لا بالتقليد والتعبد . وأما إذا لم يحصل الوثوق في مورد خاص لجهة من الجهات ، فالعمل به تعبداً مشكلاً » . ويقول أيضاً : « وأما ما قد يرى من بعض العوام من التعبد المحض بفتوى المجتهد مطلقاً من دون التفات إلى أنه يطابق الواقع أم لا ، بل وإن التفتوا إلى ذلك وشكوا في مطابقتها له ، فلعله من جهة ما ألقنوا كثيراً بأن تكليف العامي ليس إلا العمل بفتوى المجتهد ، وأن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقه مطلقاً . والظاهر أن هذه الجملة تكون من بقايا إلقاءات المنصوية ، وإن ترددت على ألسنتنا أيضاً » (٦٥) .

كما جاء عن الشيرازي إعتباره أن من الواضح حكم العقل بعدم جواز اتباع المرجع فيما لو علم المقلد خطئه . وذلك لأنه لا يقلده إلا لأنه يراود منه إدراك الواقع ، فلو علم المقلد أنه لم يدرك الواقع وقطع بذلك لما جاز أن يقلده ، بل حتى لو كان علمه لا على سبيل القطع وإنما على سبيل الظن النوعي فرأى أن المرجع مخطئ ومخالف للحكم الواقعي ، كان يفتي وهو في حالة اضطراب شديد مثلاً ؛ ففي هذه الحالة يحرم على المقلد أن يأخذ بفتواه (٦٦) .

على أنه بهذا الدليل تنتفح السيرة العقلية في قبول ورفض المذاهب الفكرية والعقائدية من قبل النظار الذين لا يعقل أن يكونوا مختصين في جميع ما يتعرضون إليه بالبحث والدراسة والنقد . لذلك لو أننا اعتبرنا الناظر لا يحق له تأييد أو رفض ما يطلع عليه من أدلة فقهية بحجة عدم إختصاصه ؛ لكان يعني ذلك أن الناس لا يحق لهم أن يؤيدوا أو ينقضوا أي مذهب أو فكرة يطلعون عليها ، ومنها الأفكار المادية والإلحادية ، كما أن منها القضايا العقائدية التي يصعب على العامي أن يحقق فيها بمثل ما يفعل المختص . بل يقال أن الفقهاء أنفسهم ؛ يصبح من الواجب عليهم أن لا يتعرضوا إلى أي فكرة أو مذهب من مذاهب الفكر والعقيدة ما لم يختصوا بذلك ، وبالتالي لا يحق لهم نقض الأفكار الغربية والمفاهيم الوافدة نظراً لعدم إختصاصهم في المجالات الفكرية . مع أن الجاري ليس كذلك ، مما يدل على صحة مزاوله طريقة النظر . إذ لا نجد هناك أي إعتراض حتى لدى أهل الإختصاص إذا ما كان قائلهم غير مقتنع بما يطرحونه من أفكار ونظريات . وهو في حد ذاته ينتفع صحة ما يمكن أن يلجأ إليه عامة الناس في النظر في قضايا العقيدة المختلف حولها دون حاجة للإجتهد ولا

(٦٥) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٠٤ و ١٠٦ .

(٦٦) شروى الفقهاء ، ج ١ ، ص ٣٤٣ و ٣٤٧ .

التقليد ، وهي قضية سبق أن طرحها العلماء من غير تنقيح في الغالب ، كما سنعرف .

٤ - دليل البناء العقلاني

وهذا الدليل يكشف عن أنه في جميع الحرف والمهن يلاحظ أن الذين يراجعون المختصين ويكون لهم نوع من التمييز والخبرة المحملة فإنهم ربما لا يولون أهمية لقول الأكثر علماً إذا ما ظنوا أنه على خطأ وغيره على صواب .

وقد طبق هذا الدليل على عدم جواز تقليد صاحب ملكة الاجتهاد لغيره من المجتهدين ، وذلك كقول الخوئي : « كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل إنكشاف خطئه إذا راجع الأدلة . بل قد يكون قاطعاً بأنه لو راجع الأدلة لخطئه في كثير من إسند لآلته ومثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلانية » (٦٧) .

وهذا مجرد صاحب ملكة وليس بمجتهد على نحو الفعلية . أما والأمر مع صاحب النظر فالحال قد يكون أشد ثبوتاً طبقاً للدليل الأنف الذكر ، حيث أنه يمارس التمييز والفحص ، وهو نوع من الاجتهاد الفعلي رغم ضعفه بالقياس مع المجتهد الحقيقي . لهذا فمن الأولى أن يقال في حقه بأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب النظر بالرجوع إلى من يراه مخطئاً بعد الفحص وليس مجرد أنه يحتمل ذلك كما لدى صاحب الملكة الذي لم يمارس عملية الفحص فعلاً .

وإذا ما غضضنا الطرف عما في الدليل العقلاني من المسحة القياسية كما سبق أن عرفنا ؛ فرمما يفاد منه الوجوب في الحالة التي يعمل فيها الناظر بحسب إطمئنانه بإتباع من يرى قوله صحيحاً وطرح رأي الغير ولو كان أعلم المختصين .

(٦٧) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٣١ .

مرااتب طريقة النظر

في البدء نعرف أن من الصعوبة بمكان وضع فواصل حدية تفصل بين مراتب النظر ، أو بين بعض من هذه المراتب وبين الاجتهاد أو حتى التقليد ، وذلك لتداخل الحدود الوسطى المتقاربة . فعلى حد قول الغزالي وهو في معرض التمييز بين العامي والمجتهد : «إن في درجة المبتدئ في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين وللنظر فيها مجال» (٦٨) . لكن مع ذلك إنه من الناحية المنهجية يمكن تقسيم طريقة النظر إلى مرتبتين كالآتي :

١- المرتبة التفصيلية

حيث في هذه المرتبة يكون صاحب النظر على مستوى دقيق وواضح في إستيعاده لبعض الأفكار وقبول الأخرى ؛ نتيجة الإقتناع بالأدلة المفصلة أو عدم إقتناعه بها . وهي بذلك ربما تختلط مع عملية الاجتهاد . فقد يُعد مثل هذا الضرب من السلوك المعرفي إجتهاذاً ، وإن كان حسب المفهوم إنه لا يقوم بالمهمة التي تقع على عاتق المجتهد .

وهنا تلفت النظر إلى أن طلبة العلم الذين يدخلون في مرحلة ما يسمى بالبحث الخارج والذين يمكنهم التمييز في التفاصيل التي تردهم من أقوال المجتهدين إنما ينزلون هذه المنزلة من النظر التفصيلي . مع أن الفقهاء يعدونهم ممن ينطبق عليهم حكم التقليد طالما لم يحصلوا على الاجتهاد بعد ؛ رغم أنهم يعتبرون من أهل الخبرة في تمييز التفاوت بين درجات العلماء ومراتبهم العلمية ، لهذا عدّهم الفقهاء ممن تقام بهم الحجية على العوام في تشخيص الأعلام وسط العلماء . وهنا المفارقة والتناقض ، إذ كونهم مُعَدِّين من أهل الخبرة والإستطاعة على التمييز بين المراتب العلمية للعلماء هو في حد ذاته يُبطل رصفهم مع فئة المقلدين . ذلك أن قدرتهم على التمييز بين المراتب لا تتحقق ما لم يكونوا متمكنين من فهم أدلة العلماء وأذواقهم ، وهو في حد ذاته يجعلهم متمكنين من الترجيح بين الأدلة ؛ وبالتالي لا يجوز

(٦٨) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣٨٤ .

عليهم التقليد . وآية ذلك إنهم كثيراً ما يتعرضون لمناقشة الأدلة التي يعرضها عليهم الأستاذ . فكيف يُسمح لمثل هؤلاء أن يكونوا بمرتبة لا تختلف عن مرتبة العوام ؟

ب . المرتبة الإجمالية

وفي هذه المرتبة يعتمد صاحب النظر على ما يرد إليه من إجمال في الأدلة فيطمئن لبعضها دون البعض الآخر ؛ مستعيناً بذلك على ما له من قدرة فطرية يميز فيها ما يراه عقله أنه أقرب إلى الصواب ، كما هو حال أغلب المثقفين . فلو أن مثقفاً أو ناظرأ سأل جماعة من المجتهدين على مسألة ما ونوع الدليل الذي اعتمدوه على نحو الإجمال مع التوضيح ؛ فإن من حقّه أن يختار ما يراه صحيحاً بحسب ما يملكه عليه وجدانه من غير اعتبار للأعلمية والحياة التي يشترطها الفقهاء في التقليد .

وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من علماء الإنجماين السني والشيعة قد عدّوا صورة الإجمال في معرفة الدليل مقبولة بخصوص العقائد وعلم الكلام حتى بالنسبة للعامة فضلاً عن المجتهد . فقد عدّوا من الواجب على كل عامي أن يعلم أدلة العقائد ولو إجمالاً لعدم اختصاصه وتبحره ، كما هو رأي الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما من العلماء والاتباع^(٦٩) . فإذا كان هذا سليماً رغم أهمية العقائد وكونها تحتاج إلى الأدلة القاطعة ؛

فكيف لا يصح الأمر مع الأحكام وهي من الفروع التي لا ترقى إلى مستوى تلك العقائد ؟ بل حتى في الفروع أن العلماء يجيزون الاعتماد على الدليل الإجمالي الذي يسمح بمشروعية الاستفتاء ، ومن ذلك قول الشريف المرتضى : «إعلم أن العامي لا يجوز أن يسوغ له العمل بفتيا العلماء إلا بعد أن يكون ممن قامت عليه الحجة بصحة الاستفتاء والعلم بجوازه . ولن يكون كذلك إلا وهو ممن يصح أن يعلم الأحوال التي نشأ عليها صحة الاستفتاء إما على جملة أو تفصيل ، لأنه إن لم يكن بذلك عالماً كان مقدماً من العمل بالفتيا على ما لا يأمن كونه قبيحاً ، وإنما يأمن أن يكون كذلك بأن يعلم الحجة في جواز الاستفتاء وصحته»^(٧٠) .

هكذا فمثلاً يقال في العقائد : «إن تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم ، بل اللازم معرفة الدليل الإجمالي بحيث يوجب العلمائية ، وهذا ما يحصل بأيسر نظر»^(٧١) ؛ فكذا يصح أن يقال نفس الشيء مع أدلة الفقه . بل أن الأولوية تكون مع هذا الأخير لا مع غيره ؛ لا لكونه أقل أهمية من العقائد فحسب ، بل كذلك باعتبار

(٦٩) رسائل المرتضى ، ج ٢ ، ص ٣٢١ . وعدة الأصول ، ج ١ ، ص ٣٥٥ وما بعدها . وقرائده الأصول ، ج ١ ، ص ١٤٨ .

(٧٠) الرسائل ، ج ٢ ، ص ٣٢٠ .

(٧١) معالم الدين ، ص ٣٨٧ .

أن الذي ينظر في العقائد بالنظر الإجمالي غالباً ما يلجأ إلى ذات الأدلة التي تطرحها عليه بيته «المذهبية» ، دون أن يلتفت بجديّة إلى أدلة الخصوم . ولا نخالي لو قلنا أن هذا هو سلوك أغلب العلماء فكيف الحال بالعوام ، وذلك باعتبار أن الشروط التي وضعها العلماء للنظر في العقائد تفرض على الناظر أن يمارس مثل هذا الدور التمثيلي . فهو يدرك - ولو لاشعوراً - أن إعتقاده لو كان مخالفاً لإعتقاد بيته التي طلبت منه النظر لأصبح من المحكوم عليه بالكفر أو الضلال . وهذا ما لا يواجهه الناظر في الفقه إذا ما أيد رأياً ورجحه على غيره من الآراء - ما لم يخرج عن المذهب - ، لذلك كان الشافعي يقول : « رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً ، والتخطئة أهون من الكفر » .

من هنا يتبين أنه لا يشترط في علم الفقه وكذا نفس الحال في علم العقائد أن يكون الناظر قادراً على تقديم الأدلة . فضلاً عن أنه ليس كل من لم يقدر على تقديم الأدلة لا يكون عالماً كما نصّ على ذلك الشيخ الطوسي ، الذي اعتبر تقديم الأدلة صناعة لا يتوقف حصول المعرفة عليها^(٧٢) .

لكن من الواجب على الناظر أن يكون على بيئة وإطلاع فيما يخص معالم الدين الأساسية وأصول الفقه دون حاجة للدخول في التفاصيل التي يمارسها الفقهاء . ذلك أن الكثير من المبادئ المقررة يمكن ممارستها بشكل تلقائي حتى مع عدم الدقة في معرفتها على نحو التفصيل ، شبيهة بالممارسة الصحيحة لقضايا المنطق المقررة حتى مع عدم الإطلاع على المنطق ، ومثلما هو الحال كذلك بالنسبة إلى فهم المقاصد اللغوية وترجيح بعضها على البعض الآخر حتى مع عدم الإطلاع في الغالب على علم النحو وسائر علوم اللغة . فكل ذلك مما يمكن العمل به بشكل تلقائي رغم جهل المبادئ التي تتوقف عليها . لهذا فإن الناظر لا يحتاج إلى أن يتوقف كثيراً في مباحث الظهور اللغوي والقرائن والعموم والخصوص ومراتب الأدلة وغيرها من المباحث الأصولية^(٧٣) . وما لم يكن واضحاً لديه فإن من الواجب عليه ممارسة النظر وترجيح ما يراه أقرب إلى الشريعة ومقاصدها .

(٧٢) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ١٤٨ .

(٧٣) بل قد سبق أن عرفنا أن بعض العلماء لا يشترط أن تكون دراسة علم أصول الفقه مقدمة للاجتهاد ، حيث يكفي لحيازة الاجتهاد أن يكون طالب العلم مقتصراً في الأصول على الإحاطة بالمسلمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتبر لدى الأذعان المستقيمة ، وكل ذلك عنده متوفر في كتب الفقه الاستدلالية ، أما التدقيقات العقلية والاحتمالات البعيدة التي تنبع بها كتب الأصول فهي عنده من الحشو والفضل التي لا عبرة بها (انظر : تهذيب الأصول للسبزواري ، ج ٢ ، ص ١١١) . كذلك الحال فيما اتجه إليه الشيخ حسن العاملي وابن أخيه السيد محمد بن علي الموسوي على ما عرفنا سابقاً . وعلى سبيل المشاهدة نقل في بعض الإصدارات ما قيل من أن السيد الخوئي كان يقول في أواخر حياته ما معناه : لقد قضيت من عمري ست وستين سنة في علم الأصول هدراً !

لذلك فإن الأولى أن لا يتقيد الناظر بالإجتهااد المذهبى مثلما هو سيرة بعض المجتهدين الذين رجحوا العمل ضمن الإطار الواسع للإسلام دون التقيد بحدود ذلك الإجتهااد ، كما هو الحال مع الشيخ محمد جواد مغنّية . فمثلاً أنه يقول : «إن مخالفة المذهب ليست مخالفة لواقع الإسلام وحقيقته ، بل لصاحب المذهب ، وبالأصح للصورة الذهنية التي تصورها عن الإسلام» . كذلك يقول : «أن لنا أن نعيش أحراراً في أفكارنا . . . وندع التقليد للمذهب خاص وقول معين ، ونختار من إجتهاادات جميع المذاهب ما يتفق مع تطور الحياة ويسر الشريعة . وإذا لم يكن التخيّر من المذاهب إجتهااداً مطلقاً فإنه على كل حال ضرب من الإجتهااد» (٧٤) . بل من الأهمية بمكان أن يترى المسلم ويتدرب على مزاولة التفقه والنظر في آراء الفقهاء ومداركهم الاستدلالية ؛ شيئاً فشيئاً بالتدريج ، وذلك لأجل الخلاص من نزعة التقليد وطرحها ، مثلما سبق أن أشار إلى ذلك ابن الجوزي ، حيث نصّح طالب العلم بقوله : «ينبغي له أن يطلب الغاية في العلم ، ومن أقبح النقص : التقليد ، فإن قويت رفته إلى أن يختار لنفسه مذهباً ولا يتمذهب لأحد ، فإن المقلد أعمى يقوده من قلده» (٧٥) .

(٧٤) الفقه على المذاهب الخمسة ، المقدمة ، ص ٨ و ٩ .

(٧٥) عن : مشكلات في طريق الحياة الإسلامية ، ص ١٤٤ .

أهمية النظر على الصعيد الجماعي والأمة

١ - النظر وتقنين الأحكام

على أن لطريقة النظر أهميتها الخاصة على الصعيدين القانوني والسياسي . فقد تقتضي الضرورة تشكيل لجان خاصة لصياغة القرارات الدستورية والقانونية وذلك طبقاً للنظر في أدلة اجتهاد الفقهاء والعمل على ترجيح بعضها على البعض الآخر . وهو عمل ربما دعت إليه الضرورات الحديثة لأجل التطبيق ولو ضمن حدود ضيقة جداً . أما قبل ذلك فالشاهد التاريخي يفتقر لأي محاولة جادة عملت على النظر في الأحكام المتضادة للفقهاء وترجيح بعضها على البعض الآخر ، ومن ثم تحويلها إلى صياغات قانونية موحدة وملزمة لأفراد المجتمع . لكن مع هذا الغياب فإن الفكرة والدعوة إلى ذلك الأمر لم تنعدم كلياً . ونحن نعترف بأن الأمر يتعلق بشاهد يقيم لم يكتب له النجاح ولم يولد غيره ؛ إلا أن عرافته من جانب ، وكونه يكشف عن حاجة مزمنة وموغلة في القدم لازالت لم تسدد بعد إلى يومنا هذا ؛ هو ما يجعل منه ذا أهمية خاصة .

ففي بدء الخلافة العباسية وصلى الكاتب عبد الله بن المقفع (المتوفي خلال العقد الخامس من القرن الثاني للهجرة) الخليفة أبا جعفر المنصور في رسالة له تحدث فيها عما رآه من تزايد في اختلاف الآراء وتضارب الأحكام القضائية من قبل الفقهاء ، فاقترح عليه توحيد الأحكام وإلزام الناس عليها ، وذلك بعد النظر في موارد الاختلاف وترجيح بعضها على البعض الآخر . اذ قال في (رسالة الصحابة) إلى المنصور : «وما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين ، البصرة والكوفة ، وغيرهما من الأمصار والنواحي ، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال ، فيستحل في ناحية منها ويحرم في ناحية أخرى . غير أنه على كثرة الروايات نافذة على المسلمين في دعاتهم وحرمتهم ، يقضي به قضاة جائزاً أمرهم وحكمهم . مع أنه ليس بمن ينظر في ذلك من أهل

العراق وأهل الحجاز فريق الاقد لج بهم العجب في ايديهم ، والاستخفاف بمن سواهم ، فاتحهم ذلك في الامور يستبغ بها من سمعها من ذوي الالباب . أما من يدعي لزوم السنة منهم فيجعل ما ليس سنة سنة ، حتى يبلغ ذلك به الى ان يسفك الدم بغير بيعة ولا حجة على الامر الذي يزعم انه سنة . ثم قال : «فلو رأى امير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع اليه في كتاب ، ويرفع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة او قياس ، ثم نظر في ذلك امير المؤمنين في كل قضية رآه الذي يلهمه الله ، ويعزم عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه ، وكتب بذلك جامعاً لرجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطأ ، حكماً واحداً صواباً ، لرجونا ان يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الامر برأي امير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من امام اخر الدهر ، إن شاء الله» (٧٦) .

٢ - المزاوجة بين الشورى والنظر

لكن اذا ما كانت خطوة ابن المقفع موضوعة لنظام فردي ، فلا مانع من أن يتم تجسيدها بصورة جماعية ، يكون العمل فيها متزاجاً بين طريقتي الشورى والنظر . أي ان النظر في ادلة المجتهدين يكون جماعياً بحسب الشورى . ونحن نجد في الفترة الحديثة اصداء لهذه الطريقة لدى دعاة الانفتاح على المذاهب والجامع الفقهية وإن كان ضمن اطر محدودة . كذلك قد يقال فيما مورس من مهام قانونية في بعض المجالات مما فرضتها التطورات الحديثة وضغوط الواقع .

وهو أمر مثلما يمكن للفقهاء القيام به ، فان من الممكن أيضاً لغيرهم ممارسته ممن لهم الرصيد الثقافي والاسلامي .

وقد يقال ان النتائج المتمخضة عن ممارسة الفقيه هي أقرب الى مراد الشرع وحقيقته ، وذلك لما يتمتع به الممارس من عمق وتخصص .

والجواب على ذلك انما يأتي بحسب النقاط التالية :

١ - ان ممارسة النظر ليس من وظائفها استخدام آليات الاجتهاد ، ونحن هنا قد فرضنا الفقيه ناظراً وليس مجتهداً . فهو في هذه الحالة انما يعتاش على مائدة غيره من الفقهاء المجتهدين ، وبالتالي فلا فرق بينه وبين الناظر الذي يمارس نفس هذا الدور . أي ان نتاج كل منهما انما هو نتاج الفقيه المجتهد المتخصص .

٢ - ان صفة التخصص ليست كافية لجعل النتائج أقرب الى مراد الشرع . ذلك ان الأمر

(٧٦) الأثاري ، عبد الرزاق : منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية ، ص ٦١ و ٦٢ . كذلك : أمين ، أحمد : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٠٨ - ٢١٠ .

من جانب أهم يعتمد على طبيعة المنهج المتبع . فلو كان المنهج صارماً متصلباً ويعاني من مشكلة مزمنة فإن النتائج المترتبة عنه لا بد وأن تبعد عن مسار الأقربية والتوافق مع مراد الشرع . وهنا يلاحظ أن منهج الفقيه لا يخلو من هذه العقدة ، رغم ممارساته التاريخية الطويلة والعمق الذي يتحلى به . فهو يحمل منهجاً متصلباً يمنعه في كثير من الأحيان أن يكون ملائماً لحل مشاكل الواقع ، بله القرب من مراد الشرع .

٣ ... لا بد أن نفهم بأن للمثقف دائرتين معرفيتين ، إحداهما تتداخل ضمن دائرة الفقيه الواسعة ، فتدور في حياضها وضمن مدارها ، وهي دائرة النظر كما حددنا أفقها . لكن في القبال هناك دائرة أخرى للمثقف قد تقاطع مع دائرة الفقيه دون أن تتداخل معها ، وذلك طبقاً للمرتكزات المعرفية التي تتحكم في نتائج كل منهما . الأمر الذي يعني المثقف من صلابة منهج الفقيه ، مما يساعده في إبراز نتائج مقبولة قد تكون هي الأقرب إلى مراد الشرع ضمن اعتبارات محددة كما ستأتينا الإشارة إلى ذلك في خاتمة هذا الكتاب قبل طرح القضية بشكل دراسة متممة ومستقلة إن شاء الله تعالى .

أخيراً

يبقى أن أشير أخيراً إلى أنه بعد مرور أكثر من ستة ونصف على الطباعة الأولى لكتابي هذا ، صادفت كتاباً له أهمية خاصة بالنسبة إلى الموضوع الذي استهدفته وطرقته بالبحث . إذ وجدت فيه أمرين متلازمين ، أحدهما أنه يشير بصراحة إلى الطريقة التي أطلقت عليها بالنظر ، وهي الخاصة بفئة من الناس ليسوا من العلماء المختصين ولا من العوام المقلدين . أما الآخر فهو أنه قد استدلل على صحة الطريقة ببعض الأدلة التي اعتمدها ، كما في الدليل المستمد من آية الزمر / ١٨ . كما أثار دليلاً آخر على سبيل السجالات لاقناع الخصم ، وهو يقارب ما ذكرناه في بعض مناقشتنا التي أوردناها ضمن عنوان (المرتبة الإجمالية) لمراتب طريقة النظر . ذلك هو كتاب (حقائق الأحكام في رسالات الإسلام) للمرحوم الشيخ محمد بن عبد الرزاق الكاظمي (٧٧) . فهو في كتابه يسلك منهجاً تعليمياً عبر إثارة السؤال ليجيب عليه . ومن ذلك أنه يسأل فيما نحن بصددده فيقول : ما هو موقف الناس من اختلاف

الفقهاء؟

وهو يجيب عليه بقوله : فإن مدارك الناس مختلفة وعقولهم متفاوتة فمنهم من له أهلية التمييز وهم أهل البصائر والعقول المتينة ، فهؤلاء يلزمهم أن ينظروا في الأقوال ويأخذوا

(٧٧) يدولي من عدد من القرائن أن النسخة التي صادفتها كانت من النسخ القليلة أو النادرة ، وهي النسخة الخاصة بأهل بيت المرحوم الكاظمي وهم في دار الغربة ، وقد حصلوا عليها قريباً بمساعدة بعض أقرانهم في دار المقام .

بالقول الحسن كما قال تعالى : ﴿الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ . هذا مع امكان النظر لهم والاسقط عنهم . أما أهل الأهواء والعقول الضعيفة وهم الاكثرية فهؤلاء ليسوا من أهل التمييز ، فهم لا يدعونون لدليل ولا برهان والحق عندهم تابع لأهوائهم وشهواتهم فيحرم عليهم الخوض في اقوال العلماء وترجيح قول هذا الفقيه على ذلك .

ثم يستأنف السؤال مرة أخرى قائلاً : صريح كلامكم يدل على أن قسماً من الناس غير الفقهاء يمكنهم تمييز القول الاحسن . فهل يمكن ايضاح هذا القول ودعومه بالدليل ؟

ويجيب عليه بالقول : «نعم ان أحكام الاسلام جاءت لكافة الناس وقد ادركها على الاجمال المسلمون وفيهم أعراب الجاهلية فعملوا بها بقيادة النبي (ص) ففازوا وسعدوا ولم يكن الاسلام ألغازاً وتعمية كما لم يكن الرسول ليتكلم بغير ما يفهمه الناس «وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه» . اذن فليس من الصعب ان يفهمه من هم خير من أولئك الأعراب ادراكاً اذا جردنا الاسلام مما أدخل فيه من الزخارف وقطعنا الأشواك التي زرعت في طريقه ، ثم ان العلماء أوجبوا على كل أحد معرفة اصول الدين بالادلة والبراهين ، ومعرفة الدليل تستدعي ان يكون للمكلف تمييز رجح به دليل خصومه ، فاذا جاز حصول التمييز لغير الفقيه في الاصول جاز حصول التمييز له في الفروع بطريق أولى» (٧٨) .

وواضح مما قدمنا ان الشيخ الكاظمي يدعو أهل التمييز من غير المختصين الى مزاوله النظر في الآراء الفقهية وعدم الركون الى التقليد ، وذلك في وسط تتزاحم فيه أشكال التقليد والجمود مما هو بعيد عن روح الاسلام ومقاصده .

(٧٨) حقائق الاحكام في رسالات الاسلام ، ص ٢٦-٢٧ .

الفصل السابع

العقيدة وطريقة النظر

الاجتهاد والتقليد في العقائد

الحقيقة الرئيسة التي ينبغي التذكير بها هي أن الممارسة الاجتهادية لا تقتصر على البحوث الفقهية ؛ رغم أن شيوخ إصطلاح مفهوم «الاجتهاد» لم يعرف إلا في هذه البحوث . فمن النادر ما يعبر عن البحث في قضايا العقائد وعلم الكلام بالاجتهاد ، بل غالباً ما يعبر عن ذلك بلفظتي «النظر والعلم» . فمثلاً أن علماء الكلام يقولون حول قضية عقائدية ما : «يجب على المكلف العلم أو أن يعلم . .» ، أو يقولون : «يجب عليه النظر أو أن ينظر . .» ، من غير أن يقولوا : «يجب عليه الاجتهاد أو أن يجتهد . .» .

ويعود السبب في ذلك إلى أن هؤلاء العلماء تصوروا بأن القضايا الرئيسة لعلم العقائد من المفترض فيها أن تفضي إلى الجزم واليقين ؛ لا الظن الذي هو من لوازم عملية الاجتهاد في الغالب . لهذا يقول البعض : «كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول . وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع»^(١) .

وعليه فقد أخفى أهل الكلام حقيقة الحركة الاجتهادية في الموضوع الذي تناولوه بالبحث والتحقيق . بل يمكن القول إنهم لم يجيزوا الاجتهاد مادام أنه يفضي إلى الظن ، حيث أن الظن والشك والجهل والتقليد كلها تعد بنظر الغالبية من علماء الكلام من موجبات الكفر والضلال . الأمر الذي أدى إلى غلق باب النظر في العقائد بالجمود والتقليد ، وهو خلاف ما حصل - نسبياً - في علم الفقه ؛ مثلما هو الحال لدى بعض الفرق الإسلامية ، مع أن النظر أو الاجتهاد في العقائد أشمل وأقدم وأولى منه في الفقه . إذ لو لا الأول ما صح الثاني لتوقف مباني الفقه على صدق العقيدة . كذلك فإن الاجتهاد في العقائد عيني يتعلق بكل مكلف ، بينما هو في الآخر كفائي . . فرغم هذه الأهمية لعلم العقائد نجده بخلاف نظيره قد أسدل عليه الستار ، حتى أن الحوزات العلمية لا تخصص له باباً للدراسة والمباحثة ، وهي إن فعلت

(١) الملل والنحل ، ص ٢٠ .

أحياناً فإنما تفعل ذلك لأجل التقرير لا التحقيق . أما على صعيد الحركة العلمية ؛ فربما أقفل باب النظر في العقائد بعد أن وصل الجدل بين المذاهب أوجه ولم يعد هناك سوى المختصرات والشروح والتقريرات المذهبية . في حين لا يزال الفقه يتمتع بحركة علمية ؛ مثلما هو الحال في الوسط الشيعي .

مع أن هناك مفارقة ، وهو أن النظر والاجتهاد في العقائد حيث يعد واجباً عينياً يلوح كل مكلف ؛ فعلى هذا يفترض أن تلزم عنه الحركة والدينامية ؛ بخلاف الفقه الذي فيه الاجتهاد كفاثي ، مما يجعله أقل حركة وثراء لكونه يقوم في الغالب على التقليد . وعليه يصح التساؤل عن علة تحول ما يفترض فيه الاجتهاد إلى تقليد ، وما يفترض فيه التقليد إلى اجتهاد ، ولو ضمن حدود ؟

في البدء نعترف بأن من بين الأسباب الهامة التي جعلت من الفقه يتحرك بحركة تفوق حركة علم الكلام مهما كانت محدودة ونسبية ؛ إنما ذلك الذي يعود إلى الإعتبارات التي تتعلق بموضوع العلم الذي يبحته كل منهما . إذ الأول له علاقة بالحياة العملية للإنسان ، وهي في حالة تغير مستمر تحتم على هذا العلم أن يواكب ما يطرأ فيها من تطورات ؛ على العكس من علم العقائد ، حيث من طبيعته هو أنه يبحث في قضايا ثابتة لا تقبل التغيير والتجديد في الغالب ، كما لا تتعلق بزمان دون آخر ، الأمر الذي يجعل من نتائجه ثابتة لا تتغير بتغير الزمان وتجدد الأحوال ، خلافاً لما يحصل مع علم الفقه . .

لكن يضاف إلى ذلك نجد هناك عاملاً أهم ؛ وهو أن دعوة الحث على النظر والبحث في العقائد رغم أهميتها الكبيرة إلا أنه قد تخللتها نزعة التكفير التي كان لها أثر بالغ في جمود هذا العلم وتوقفه . حيث يصعب على الفرد في هذه الحالة أن يخرج عن الضغوط النفسية والاجتماعية لبيئته المذهبية التي تربى في ظلها منذ نشأته الأولى ، خاصة وأن الإنسان ميال للتقليد بسبب الإلفة . الأمر الذي يجعل من المكلف مقلداً لا يتجرأ على الاجتهاد والنظر حتى لو تظاهر بذلك كما هو حاصل لدى الكثير من المتوسمين بإسم العلم^(٢) .

(٢) ما ذكرناه إنما هو على خلاف ما يذهب علماء الكلام من أن الإنسان بطبعه يتدفع إلى النظر حتى يجد ضالته في الحقيقة ، وذلك بسبب عامل الخوف ، حتى جعلوا منه أعظم أدلتهم على وجوب النظر ، فذكروا أنه قد تقرر في المقول وجوب دفع الضرر عن النفس سواء كان هذا الضرر معلوماً أو مظنوناً به ؛ ففي كلتا الحالتين يجب على الإنسان أن يتحمل مسؤولية النظر (انظر بهذا الصدد المصادر التالية : الهمداني ، عبد الجبار : المجموع في المحيط بالتكليف ، ج ١ ، ص ١٧ . الهمداني : المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، ج ١ ، ص ١٧٢ . الخليلي ، تقي الدين أبو الصلاح : تقريب المعارف ، ص ٣٣٣ . الخليلي ، جمال الدين يوسف بن المطهر : أنوار المكنون في شرح الياقوت ، ص ٥٤ . الطوسي : عميد الأصول ، ص ٦١) . ثم راسموا بعدد من دواعي الخوف فذكروا منها ما قد يسمع الإنسان من الاختلافات المذهبية لدى الناس ، حيث يرى أن كل مذهب يفضل أو يكفر ما عداه من المذاهب فيخاف من ذلك الضلال والخسران ، وهذا ما يدعوه إلى النظر .

فالملاحظ أن المكلف سواء في تقليده للمذهب الذي نشأ فيه ، أو في إجهاده إذا ما خرج بنظره عن حدود دائرة هذا المذهب ؛ فرغم إنه بحسب النظر المبدي يظل محكوماً عليه بالكفر أو الضلال . . لكن شتان بين الكافرين : إذ الكفر الثاني مفضوح ، كما أنه يتضمن المخالفة والخروج على الدائرة المغلفة لما يسمى بالفرقة الناجية وسط فرق الضلال^(٣) ، بينما

والتفكر في نيل الحقيقة ، ومنها ملاحظة ما في نفسه من آثار النعم فيخاف إن لم يعرف النعم ويشكره فسوف يتعرض إلى العصيان ما يجعله مستحقاً للذم والمقاب ، ومنها حصول الخواطر من قبل الله تعالى أو الملائكة (المجموع في المحيط ، ج ١ ، ص ١٨١٧ . وتهذيب الأصول ، ص ١٩٩) . بل حتى مع عدم انتماء الإنسان إلى أي داع يدفعه إلى الخوف من العوامل الخارجية ؛ كان لا بد على الله تعالى أن يلهمه الخاطر ليتبه ويشعر بوجوب النظر (تهذيب الأصول ، ص ١٩٩-٢٠٠) . وتأكيذاً لهذا الوجوب صرح أبو هاشم بأن عدم عقاب تارك النظر ما هو إلا إغراء بالسيب (عثمان ، عبد الكريم : نظرية التكليف ، ص ٨٩) .

لكننا سبق أن كشفنا عن موارد الخلط والتناقض في مثل هذه الأدلة للمعالية ، وذلك في دراستنا للمعقولة : منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، مجلة دراسات شرقية ، العدد المزدوج (التاسع والعاشر) ، ١٩٩١م ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٣) اعتقد أغلب علماء الإسلام أن الفرق الإسلامية كلها ضالة في النار إلا واحدة ناجية ؛ اختلفوا حولها وتناقصوا عليها بزعم كل واحد منهم أنه منها ، وذلك اعتماداً عما جاء في بعض الروايات عن النبي (ص) أنه قال : «فترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة ، واقرقت النصارى إثنين وسبعين فرقة ، وستفرق أمي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» . ومن الواضح أن المراد من العدد (٧٣) لا يدل على الكثرة ، وإلا لكان التحديد حديداً ؛ كإن يرد في الحديث سبعون فرقة أو ثمانون أو مائة أو ألف أو غير ذلك . لذا لا نجد من العلماء من يعد لهذا العدد دلالة الكثرة ، وبالتالي فقد كان عليهم أن يجتهدوا في تعداد هذه الفرق من حيث الواقع التاريخي ، لكن الواقع لم يؤيد هذا الحصر . وعليه فقد جرت عمليات التعداد بصورة عشوائية غير منتظمة كل فريق يسمى نحو تكثير وتمزيق الفرق الكبيرة الأخرى إلى الحد الذي يوصلها إلى إثنين وسبعين فرقة لأدنى مناسبة وإختصار ، في الوقت الذي لا يعترف بكثيره بمثل ما لدى غيره المبرهن بأنه عبارة عن الفرقة الناجية . هكذا فعل الشهرستاني في (الملل والنحل ، ص ٢) . ومثله عمل ابن الجوزي في (تليس ابليس ، ص ٢٨-٢٩) . وكذا فعل البغدادي في فرقه (انظر مختصر الفرق بين الفرق ، ص ٢٨) . ونفس الحال مع كثير من المتكلمين وأصحاب الفرق والفقهاء . وهناك من لم يعن الفرق الضالة على التحديد لعدم معرفة المقياس في ذلك ، كما هو الحال مع الطرطوشي الذي أبهت الشاطبي في (الاعتصام ، ج ٣ ، ص ٨٠-٨٣) . والمواقفات ، ج ٤ ، ص ١٨١ وما بعدها) . لكن في القبال هناك من اعتبر الحديث موضوعاً من الأساس رغم تعدد روايته ، كما هو الحال مع ابن حزم وغيره (الفصل لابن حزم ، ج ٣ ، ص ١٣٨) . ومذهب الإسلامية لبدوي ، ج ١ ، ص ٣٣-٣٤) ، خصوصاً الزيادة القائلة «كلها هالكة إلا واحدة» . وقد حذر الإمام اليماني محمد إبراهيم (المترفي سنة ٨٤٠ هـ) في (المواهب والقواصم) من هذا الحديث بقوله : «وليك والاعتراض (كلها هالكة إلا واحدة) فإنها زيادة فاسدة ، غير صحيحة القاطعة ، ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة» ، معتبراً أن في سند الحديث ناصياً كان يسب الإمام علياً ، وهو أزهق بن عبد الله - ابن سعد - الخزازي . كذلك فعل الإمام الشوكاني حيث ذكر بأن زيادة «كلها في النار إلا واحدة» قد ضحقتها جماعة من المحدثين (انظر : القرضاوي : مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب ، رسالة التقريب ، عدد ١٣ ، ص ٤٦-٤٨) .

والأهم من كل ذلك أن الحديث فضلاً عن أنه لا يحظى بثبوت تاريخي من حيث عدد الفرق ، فضلاً عن أن مقولته تتعارض مع مبدأ العدل الإلهي وضرورة حق الاجتهاد والتميز عن الرأي وحرية الفكر ؛ فكذلك يلاحظ أن متن الحديث لما كان يحتمل متوالية حسابية تحمل من التاريخ قائماً على صورة رياضية ، بحيث أن الشارق في الاقتراق بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) هو واحد لا أكثر ؛ فإن ذلك يعني إحصاءاً بالقيمة الإحصائية لإمكانية الحدوث بهذا الشكل الرياضي ، كما يشهد عليه الواقع الإحصائي للأحداث ، ناهيك عن عدم وجود أي شهادة تاريخية تزيد تحديد الأعداد التي ينطوي عليها الحديث (انظر التصويب فيما أوردناه في كتابنا : مدخل إلى فهم الإسلام ، ص ٣٤-٣٥) .

الكفر الأول خفي ، والأهم من ذلك إنه يرضي تلك الدائرة بعدم مخالفتها والخروج عليها . وهذا ما يكرس التقليد دون الاجتهاد ، حيث يصبح النظر والاجتهاد مذموماً ومحكوماً عليه بالكفر إذا ما أخرج المكلف عن دائرته المذهبية التي صادف أن تربى في ظلها . في حين يكون التقليد من الناحية العملية مطلوباً لأنه يمثل أفضل سلوك للحفاظ على ثبات المذهب وديمومته .

التكليف بالعقائد والنزعات المتساهلة

على أنه لا ينكر أن هناك اتجاهات إتخذت مواقف متباينة دون أن تصر على وجوب تحصيل العلم والقطع في العقائد ولا وجوب النظر والاجتهاد فيها .
فهناك من يرى صحة تحصيل العلم أو الجزم بالأصول ولو من حيث التقليد ، فقد أباحه قوم من اصحاب الشافعي كما حكاه أبو الحسين المعتزلي^(٤) ، وذهب إليه جماعة من الناس على ما نقله القاضي عبد الجبار الهمداني^(٥) ، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وكذلك الأصفهاني^(٦) . وعند البعض إنه وإن كان لا يصح عقد القلب على ما يقوله الغير في أصول الدين ، لكن يجوز الاكتفاء عنده بما يقوله الغير في هذه الأصول إن حصل منه اليقين ولا يشترط الاستناد إلى الدليل والبرهان ، كما هو رأي الخوئي^(٧) .

وهناك من يرى كفاية الظن المستفاد من النظر أو الاجتهاد في معرفة تلك الأصول ، وهو ما ذهب إليه جماعة من أهل البصرة على ما حكاه القاضي الهمداني^(٨) ، كما أنه المحكي عن الشيخ البهائي^(٩) .

كذلك هناك من اكتفى بتحصيل الظن مطلقاً ولو عن تقليد ، وهو المنسوب إلى المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب (المنازل) والمجلسي والمحدث الكاشاني^(١٠) ، وإن كان يبدو أن

(٤) للمعتمد ج ٢ ، ص ٩٤٦ .

(٥) الهمداني ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠-٦١ . كذلك : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ١٢ ، ص ١٢٥ و ٥٣١ .

(٦) انظر : فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٨٣ . والفصول الغريبة ، ص ٤١٦ .

(٧) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٤١١ .

(٨) للمغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ١٢ ، ص ٥٢٦ .

(٩) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٧٢ .

(١٠) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٧٢ .

هؤلاء يشترطون أن يكون تحصيل الظن للحق دون سواء ، أي أن يكون المكلف ظناً بصحة الاعتقاد الذي عليه «الفرقة الحقة» - الإمامية الإثنا عشرية - لا غيرها . ويرى بعض آخر أن النظر أو الاجتهاد لتحصيل العلم أو الظن في معرفة الأصول وإن كان واجباً عقلياً مستقلاً إلا أنه معفو عنه من قبل الشرع ، وبالتالي جاز التقليد في معرفة الأصول ، وهو المنسوب إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي^(١١) . وإن كان نفسه يرى تبرئة ذمة المقلد للحق دون سواء ، حيث نص على أن المقلد للحق معفو عنه^(١٢) .

التخلف والتبرئة

يضاف إلى ما سبق أن هناك بعض الإنجهايات التي دعت إلى تبرئة ذمة المجتهد في العقائد إن أخطأ بعد بذله الوسع في البحث . فأول ما يلاحظ أن للمعتزلة دوراً بارزاً في تبرئة ذمة المخالف للحق بعد بذله الجهد للنظر والاجتهاد . فقد نُقل عنهم أنهم رتبوا الكثير من الأحكام العقلية إنطلاقاً من قاعدة العدل ، منها ما يلي :

- ١ - قولهم إن من لم تبلغه دعوة الإسلام وعرف بالعقل توحيد ربه وعدله وحكمته ؛ كان حكمه حكم المسلمين ، وهو معذور في جهله النبوة وأحكام الشريعة .
- ٢ - بل قولهم إن من لم تبلغه دعوة الإسلام ولم يعرف ربه فلا تكليف عليه ، وليس له في الآخرة ثواب ولا عقاب . أما من عرف الله منهم ثم جحدته فذلك عليه الحجة^(١٣) .
- وقد استدل الجاحظ على كون المخطئ في العقائد معذوراً لا إثم عليه مادام أنه غير معاند إذا ما بذل أقصى جهده في النظر ؛ وذلك بقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾^(١٤) . ومثل ذلك ما يراه من المعتزلة عبيد الله بن الحسن العنبري^(١٥) .
- كما ذهب عدد قليل من علماء الشيعة الإمامية إلى تبرئة ذمة المجتهد المخطئ في العقائد ، منهم الشيخ البهائي الذي وجد من شئع عليه في إعتقاده بمعدرية المخطئ في الحق بعد بذله الوسع للنظر^(١٦) . ومثل ذلك ما ذهب إليه الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني والذي وافقه الشيخ المعاصر محمد جواد مغنية ؛ معتبراً كلامه يتفق مع أصول الشيعة^(١٧) .

(١١) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٧٢-٢٧٣ و ٢٨٨ .

(١٢) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ١٤٨ و ٢٨٨ .

(١٣) كرم ، أنطون فطاس / اليازجي ، كمال : أعلام الفلسفة العربية ، ص ١٢٦ .

(١٤) سورة البقرة / ٢٨٦ .

(١٥) انظر كلاماً من : الأحكام للأملدي ، ج ٤ ، ص ٤٠٩ . ومنهاج الاجتهاد في الإسلام ، ص ٣٧١-٣٧٢ .

(١٦) نعمة ، عبد الله : فلاسفة الشيعة / حياتهم وآراؤهم ، ص ٤٠٦ .

(١٧) مغنية ، محمد جواد : الشيعة في الميزان ، ص ٢٨٢ .

على أن العاملي لم يقتصر على الاعتقاد بمعدورية الخطي في الحق إذا ما بذل جهده ووسعه في النظر ، بل اعتبر المعذرية سارية للمقلد أيضاً . وهو بهذا يعد أن من خالف الحق سواء عن نظر أو تقليد فهو معذور ، الأمر الذي وجد من شدد عليه النكير في ذلك كما هو الحال مع الشيخ الأردبيلي (١٨) .

أما بخصوص اعتقاد علماء أهل السنة فقد نقل ابن حزم أن منهم من لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في اعتقاد أو قتي ، بل له أجره على إجهاده ، وهو قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي . وقد أضاف ابن حزم بأنه قول « كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة ، لا نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً إلا ما ذكرنا من إختلافهم في تكفير من ترك صلاة متعمداً » (١٩) .

لكن مع ذلك يلاحظ أن ما نقله ابن حزم على فرض صحته فهو يعني أن التبرئة والتصويب لا يخرجان عن حدود الدائرة الإسلامية للمكلف . بمعنى أن المكلف مبرئة ذمته مادام أنه معتقد بالأصول الدينية من التوحيد والنبوة والمعاد وما شاكلها . .

التخبطنة والتكفير

نعود الآن إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن أغلب العلماء ذهبوا إلى وجوب النظر وتحصيل الجزم أو العلم في معرفة أصول الدين والاعتقاد ، حتى أشار صاحب (المعتمد) إلى أن أكثر المتكلمين والفقهاء منعوا التقليد في التوحيد والعدل والنبوات (٢٠) . بل جاء عن البعض أن عليه الإجماع كما هو قول العلامة الحلبي في (الباب الحادي عشر) (٢١) .

وإذا كان الحلبي لم يحدد جميع الواجبات على المكلف في العقائد سوى تلك التي تتعلق بأصول الدين المتعارف عليها كالتوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد ، فإن هناك العديد من علماء الكلام جعلوا الواجبات التي تقع على عاتقه لا تقتصر على معرفة مثل تلك الأصول ، بل أضافوا إليها الكثير من المسائل الكلامية الأخرى . فالمعتبر عند الكثير أن أصول الدين الواجب اعتقادها هي ليست مجرد خمسة أو ثلاثة ، وإنما تمثل غالب مسائل علم الكلام كما حددها المعتزلة (٢٢) . وهناك من أضاف إلى الأمر ما أطلق عليه بأصول الشريعة كالصلاة وعدد ركعاتها (٢٣) .

(١٨) الجواهر ، ج ٤١ ، ص ١٨٠ - ١٩٠ .

(١٩) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٢٠) المعتمد ، ج ٢ ، ص ٩٤١ .

(٢١) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٧٢ و ٢٨٢ .

(٢٢) تهديد الأصول ، ص ١٠٠ .

(٢٣) المعتمد في أصول الفقه ، ج ٢ ، ص ٩٤١ .

مهما يكن فقد ترتب على ذلك أن أصبحت الأدلة الكلامية من الواجبات التي يلزم على المكلف الإتيان بها . وإزدادت حمولة هذا التكليف عند الباقلاني الأشعري في إداعته لبدا «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»^(٢٤) ، حيث أصبح الدليل «شريعة» ، والإجتihad «نصاً» .

والأهم من ذلك كله ؛ هو أن الكثير من العلماء مالوا إلى الاعتقاد والقول بأن من جهل أو قلّد أو شك في أصول الدين فهو كافر^(٢٥) . وقد نسوا أو تناسوا أن ذلك يعني تكفير أغلب المسلمين ، إذ لا حول لهم ولا قوة في أن يتمكنوا من البحث في الأدلة الخاصة في الأصول والتوصل إلى القطع واليقين عن طريق البرهان ، خاصة أن تلك الأصول هي موضع اختلاف المختصين وموارد الأخذ والرد بينهم ، فكيف يتمكن بسطاء الناس من الاستدلال عليها ؟ . يضاف إلى أن الإلفة تمنعهم من أن يفكروا فيما هو خارج عما تفرضه عليهم البيئة المذهبية . لذلك فليست الدعوة المطالبة بالبحث في الأصول إلا صيغة مكرسة للتقليد كما سبق أن عرفنا .

(٢٤) تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص ٨٣٥-٨٣٦ .

(٢٥) فمثلاً ذكر الشريف المرتضى أن المكلف إذا كان جاهلاً أو شاكاً أو مقلداً فهو مضيع للمعرفة الواجبة وبالتالي يُحكم بكفره . بل وكفر الخالف ، مستبراً أن المكلف وإن جازت عارفته لله تعالى (لأنه لا يجوز أن يستحق الثواب على معرفته لوقوعه على غير الوجه الذي وجب عنه) (رسائل المرتضى ، ج ٢ ، ص ٣١٦ و ٣٩١) . ومثل ذلك ما فعله الشيخ الطوسي كما في بعض رسائله (رسالة الاعتقادات ، ضمن الرسائل العشر للطوسي ، ص ١٠٣) . كذلك فعلى ما ذكر الشيخ محمد عبده بأنه قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصاً الشيخ الأشعري على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن . وكل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب فيها ، وكل من كان كذلك فهو كافر . أما الكبيرى فظاهرة ، وأما الصغيرى فقد أقمنا عليها برهاناً حاسماً أن المقلد : إما أن يعلم حقيقة ما عليه مقلده أم لا . الثاني : يستلزم المطلوب ، فإنه إذا لم يعلم حقيقة ما عليه مقلده فهو متردد فيه ، إذ ليس بعد العلم إلا التردد أو الجزم بالتقيض . وعلى الأول : إما أن يعلم الحقيقة بنظره أو بتقليد آخر . وعلى الثاني تنقل الكلام إليه ، ويتسلسل ، وعلى الأول قد صار مجتهداً ناظراً لا مقلداً ، وهو خلاف المفروض ، وليس ببطلان التسلسل هنا لما يبرهون عليه ، بل لاستلزامه عدم العلم ، إذ لم يصل إلى ما به يعلم . فإذا كان كل مقلد فليس بمستيقن . بل ذلك يجده كل أحد ، فإن كثيراً من الصالحاء الذين يدهون التدين تأنيهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم ، ويزيلونها عنهم بالإعراض والاشتغال بأفكار آخر ، لكن ذلك لا ينفعهم ، فإنه قد وفر في نقوسهم الزيف ، فإذا تعطلت الحراس بدا لهم ما كانوا ينفون ، وهو سوء الخاتمة والعباد بالله تعالى (عبدة ، معتمد : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، القسم الأول ، هامش ص ٢٣-٢٤) . وصرح أبو إسحاق الشيرازي قائلاً : «من اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو كافر» (شرح اللمع ، ج ١ ، ص ١١١) . كما انظر بصدد التكفير : الفصل لابن حزم ، ج ٣ ، ص ١٣٧-١٣٨ . والمستضى للفرزالي ، ج ٢ ، ص ٣٥٧-٣٥٨) . لذلك كان الشافعي يقول : «رايت أهل الكلام يكفرون بعضهم بعضاً ، ورايت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً ، والتخلف أهدون من الكفرة» .

العوام ومشكلة التكليف

هكذا يتضح أن مطالبة العوام بتقديم الأدلة على الأصول والعقائد لا معنى لها . إذ هم في الغالب قاصرون عن تحقيق هذه المرتبة الاجتهادية . لذلك نجد بعض المتأخرين يعترف بمثل هذا القصور فيبرئ ذمة العوام من البحث في الأدلة ، كما هو الحال مع الشيخ الأنصاري الذي يصرح قائلاً : «إن الإنصاف أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم ، لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب ، حتى أنهم ذكروا شبهاً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام ، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ، ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده ، خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات ، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل» (٢٦) .

أما القول بأنه يكفي معرفة الإجمال من الأدلة كما ذهب إلى ذلك الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما (٢٧) ؛ فهو وإن كان في حد ذاته صحيحاً ؛ لكنه من الناحية العملية لا يتحقق في الغالب على وجهه الصحيح . ذلك أن الناس تندفع إلى أخذ الجمل من الأدلة بالتقليد من غير تحقيق ؛ وفاقاً مع ما هو سائد فيما تفرضه بيناتهم المذهبية .

وعليه فإن هذا الحال يفضي إلى جعل الناس على حالهم من التقليد دون تغيير ؛ مثلما أن نزعة التكفير المقتونة مع الحث على النظر في الأدلة تكرر هي الأخرى التقليد بعدم مخالفة حدود المذهب ، كما رأينا ، بل ربما لأجل ذلك نرى أن نزعة التقليد قد لاحت حتى العلماء إلا ما شذ منهم ، وذلك باعتبار أن العالم لا ينشأ عالماً ابتدئاً ، بل لابد من أن يمر بحلقة التقليد والتغذي من المذهب أو البيئة التي تربى في أحضانها ، الأمر الذي تنعكس في نفسه

(٢٦) فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٨٣ . كما انظر بهذا الصدد : الكفاية ، ص ٢٧٩ و ٢٨٠ . والفصول القروية ، ص ٤١٦ .

(٢٧) رسائل المرتضى ، ج ٢ ، ص ٣٢١ . وعدة الأصول ، ج ١ ، ص ٣٥٥ . ومعالج الدين ، ص ٣٨٧ .

صورة المذهب بما يتضمنه من معارف وميول تكبر معه عند الكبير ، فيترأى له حين ذاك وكأنه محقق عنده ما يكفيه من الأدلة على العقائد ، مع أنه قد حملها معه وهو لا زال صغيراً مقلداً . لذلك لا ترى من العلماء من إنقلب على إعتقادات بيئته ، فكل يدافع على ما يمنعه الآخر بحسب موقعه المذهبي ، من غير تبادل في المواقع إلا ما شد وندر . فالشيعة يظل شيعياً ، كما أن السني يظل سنياً ، وكذا اليهودي والنصراني وغيرهم من علماء المذاهب والأديان والطوائف^(٢٨) . ورغم أن هذا الحال خاطئ لا يقره المنطق والعقل باعتباره دالاً على نزعة التقليد المنكرة والمذمومة^(٢٩) ، إلا أنه من الناحية الواقعية يعد مقبولاً لا ينكره ولا يرفضه أحد . والسبب في ذلك هو أن إخلاص المكلف وحياده العلمي في بحث الأدلة دون إعتبارات أخرى عدا معرفة الحقيقة ، يبحث - ولا بد - على الاختلاف ، مثلما نلاحظ ذلك في الفقه وغيره من العلوم . الأمر الذي يفضي إلى تبادل المواقع وتوزيعها بين العلماء داخل الفرق والمذاهب المتنافسة . وهذا ما يجعلها ساخطة على الدوام لإتقلاب أقطابها عليها بين حين وآخر .

سن البلوغ ومشكلة التكليف

كما أن هناك مشكلة أخرى تتعلق بسن البلوغ ، حيث أن السن المقرر للبلوغ والتكليف لا يتناسب كلياً مع المطالبة بمعرفة الأدلة على الأصول والعقائد . فأغلب العلماء يذهبون إلى أن

(٢٨) بهذا الصدد يحلل الغزالي ظاهرة التقليد للبيئة المذهبية من قبل العلماء بحسب الخيل النفسية ، فيقول : «ولما إتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على إتباعه ، وإن أردت أن تجهز هذا في الإعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها ، فلو قلت إنه مذهب الأشعري لفر وتمتنع عن القبول وإنقلب مكلداً بعين ما صدق به مهما كان سيء الظن بالأشعري ، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا ، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي فينزع عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكليف ، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم ، فإتهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد ، بل أضاقوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل ، فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الخيلة في نصرة ما إعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد ، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفروا بالدليل ، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرفت لنا شبهة ، فيضمون الإعتقاد الملتقف بالتقليد أصلاً وينيزون بالشبهة كل ما يخالفه ، وبالدليل كل ما يوافقه ، وإغما الحق ضده ، وهو أن لا يعتد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً وتقيضه باطلاً ، وكل ذلك منشؤه الإستحسان والإستنباح بتقديم الإلفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا» (الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص ١٧٣) .

(٢٩) بهذا الصدد يشير المفيد إلى ضرورة أن يتقاد الباحث إلى ما يصل إليه عقله حتى لو خالف جميع المذاهب والبشر ، حيث يقول بصدد إحدى المسائل : «وقد جمعت فيه بين أصول يختص بي جميعها دون من وافقني في العمل والإرجاء بما كشف لي في النظر من صحته ، ولم يوحشني من خالف فيه ، إذ بالحجة لي أتم أس ولا وحشة من حق واخمد لله» (المفيد ، أبو عبد الله محمد العكبري : أوائل المقالات ، ص ١٣٠) . كما جاء عن تلميذه الشريف المرتضى ما قوله : «إعلم أنه لا يجب أن يوحش من المذهب فقد الذاهب إليه والمعارض عليه ، بل ينبغي أن لا يوحش إلا بما لا دلالة يعضده ولا حجة يعتمد عليه» (عن : أوائل المقالات ، هامش ص ١٣٠) .

بداية البلوغ لا تتعدى سن الخامسة عشرة^(٣٠) ، فالتكليف يحصل عند الإنزال للغلام والحيض أو الحمل للفتاة^(٣١) . وحيث أن ذلك يمكن أن يتأخر ويتقدم ؛ لهذا إعتبر الفقهاء أن لسن البلوغ امتداداً بين بداية ونهاية . فهو يبتدىء في سن الثانية عشرة في الذكور وسن التاسعة في الإناث ، أما نهايته فقد اختلفت الاجتهادات حولها ، إذ ذهب أبو حنيفة إلى أنها تتحقق في سن الثامنة عشرة في الذكور والسابعة عشرة في الإناث ، كما هو المروي عن ابن عباس^(٣٢) . لكن جمهور الأئمة وصاحبي أبي حنيفة إعتبروا النهاية تتحقق في سن الخامسة عشرة في الذكور والإناث معاً^(٣٣) . والمشهور لدى المذهب الشيعي أن سن البلوغ أو التكليف هو الخامسة عشرة في الذكور والثامنة في الإناث ، حيث المعتبر أن الغلام متى احتلم بلغ وأدرك وخرج عن حد الطفولة ودخل إلى حد الرجولة . وكذا الأنثى إذا أدركت وأعصرت فإنها تكون امرأة كغيرها من النساء^(٣٤) .

مع أن الواقع يشهد بأن البلوغ الجنسي للغلام والفتاة لا يحولهما في الغالب إلى رجل وامرأة ، كما أنه - عادة - لا يدخلهما في سن الكمال والرشد العقلي ؛ رغم ما له من تأثير على نمو العقل وإدراكاته . لذا فمن غير المعقول أن يُحدد التكليف بالعقائد بحسب تلك الإعتبارات من الإحتلام والحيض والإنزال ، أو من حيث بلوغ سن الخامسة عشرة أو ما

(٣٠) قال السبكي : إن الحكمة في تعليق التكليف بخمس عشرة سنة أن عندها بلوغ الشكاح وهيجان الشهوة والتوقان ، وتوسع معها الشهوات في الأكل ، ويدعوه ذلك إلى ارتكاب ما لا ينبغي ، ولا ينجره عن ذلك ويرد النفس عن جماعها إلا رابطة التقوى وتشديد الموانع عليه والوعيد . وكان مع ذلك قد كمل عقله ، واشتد أسرته وقوته ، فانتضت الحكمة الإلهية توجبه التكليف إليه ، لقوة الدواعي الشهوانية والصوارف العقلية وإحتمال القوة للعقوبات على المخالفة . وقد جعل الحكام للإنسان أطواراً ، كل طور سبع سنين ، وقله إذا تكمل الأسبوع الثاني ؛ تقوى مادة الدماغ ، لتوسع المجاري ، وقوة الهضم ، فيمتلئ الدماغ ، وتقوى الفكرة في الذكر ، وتتفرق الأربية ، وتوسع الخنجر قبللظ الصوت ، لتقصان الرطوبة وقوة الحرارة . وينبت الشعر لتوليد الأبرفة ، ويحصل الإنزال ، بسبب الحرارة (السيوطي ، الأشياء والتظار ، ص ٢٤٥) .

(٣١) قال كثير من المتأخرين على ما نقله الأشمري : لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأحد شيئين ؛ إما أن يبلغ الحلم مع سلامة العقل ، أو ثاني عليه خمس عشرة سنة . وذهب ذهابون إلى سبع عشرة سنة . وقد شذ عن جملة الناس شاذون فقالوا : لا يكون الإنسان بالغاً ولو أتت عليه ثلاثون سنة أو أكثر منها مع سلامة العقل حتى يحتلم . كما نقل عن جماعة أخرى قولهم : « لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأن يضطر إلى علوم الدين . فمن اضطر إلى العلم بالثبوت وبرسه وكتبه فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب . ومن لم يضطر إلى ذلك فليس عليه تكليف وهو بمنزلة الأطفال . وهذا قول ثمانية من أشروس النعمري » (مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ، ص ٤٨٢) .

(٣٢) يقول أبو حنيفة في حد البلوغ : « إذا قد علمنا أن ابن عشر سنين لا يكون بالغاً ، وقد علمنا أن ابن عشرين سنة يكون بالغاً ، فهذان الطرفان قد علمنا حكمهما يقيناً ، ووكلا حكم ما بينهما في إثبات حد البلوغ إلى إجتهدنا ، وإذا لم يرد فيه توقيف ، ولا يثبت به إجماع » . على ذلك فقد رأى هذا الإمام أن حد البلوغ يكون ثمانين عشرة سنة (الفصول في الأصول ، ج ٣ ، ص ٣٧١) .

(٣٣) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج ٢ ، ص ٧٧٨ - ٧٧٩ .

(٣٤) فقه الإمام الصادق ، ج ٥ ، ص ٩٥ - ٩٦ .

دونها^(٣٥) ؛ إلا أن يُخصص التكليف في أمور معرفية واضحة لا تحتاج إلى جهد كثير من التفكير والتأمل ، كقضية وجود الله ووحدانيته ؛ اللتين يشهدان عليهما الواقع بوضوح تام لا يحتاج إلى التأمل والبحث والإطلاع .

من هنا فالتكليف في العقائد ينبغي أن يستند إلى الرشد العقلي بحسب الإستطاعة ويشكل منفصل عما ذكر من تحديدات هي في حد ذاتها تمنع من التكليف وتدعو إلى التقليد . وقد سبق لبعض المتكلمين أن ذكر بأن البلوغ لا يكون إلا بكمال العقل . وقال بعض آخر : إن البلوغ هو تكامل العقل^(٣٦) . بل صرح الأشعري معتبراً أن أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل^(٣٧) . الأمر الذي يعني منع التكليف قبل هذا الكمال ، كما صرح به محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي ؛ معتبراً أن التكامل يعتمد على النظر والتفكير في الأشياء^(٣٨) .

(٣٥) الملاحظ أن الحدود التي رُسمت لسن التكليف إنما تتعلق بالتكليف في الفروع والعبادات . لكن حيث أن ذلك يتوقف على معرفة العقيدة والإيمان بها بالدليل ؛ لذا فإن التكليف بها يقتضي أن يسبق ذلك الوقت وإن لم يحدده الفقهاء أو ربما لم يتطرقوا إليه لعدمهم بأنه عسير أو يصعب تحقيقه .

(٣٦) مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ، ص ٤٨٠ .

(٣٧) المصدر السابق ، ص ٤٨٢ .

(٣٨) نفس المصدر ، ص ٤٨٦ . هلماً أن جماعة من معتزلة بغداد اعتبروا أن الإنسان لا يكون بالغاً إلا مع الحاضر والتشبه (المصدر ذاته ، ص ٤٨١) .

العوام وطريقة النظر

يظهر لنا مما سبق أن الدعوة إلى تكليف الناس للبحث في العقائد هي دعوة متعالية فاقدة لشروطها ، أو أنها فارغة لا معنى لها . إذ عوضاً من أن يكون الحث على البحث في العقائد عاملاً محفزاً يدفع الناس إلى الاجتهاد والنظر ؛ فإنه على العكس يكرس - في حد ذاته - ظاهرة التقليد رغم النهي عنه وإعتباره من الأمور التي يكفر عليها المكلف كما هو نظر الكثير من المتكلمين . فقد علمنا أن الناس ليس باستطاعتهم - غالباً - الخوض في مثل تلك المسائل . يضاف إلى أن سن البلوغ المقرر لا يفي بمثل تلك القدرة . والأهم من ذلك أن نزعة المعادة والتكفير الناتجة عن أي مخالفة للبيئة المذهبية تجعل المكلف لا يفكر في البحث الجدي لمعرفة حقيقة العقائد التي تربي عليها . فهي نزعة متناقضة من حيث أن صاحبها يطالب الناس بالاجتهاد والبحث ، لكنه في الوقت نفسه لا يحترم إلا إتياع ما يراه أنه صحيح ، وكان الحق لا يجوز أن ينشأ إلا معه ، مما يعني أنه ينزك نفسه منزلة الشرع . وهذا ما جعل الغزالي يرى أن مثل هذا التفكير هو أقرب للتناقض والكفر^(٣٩) .

من هنا نرى أن من الضروري قبل كل شيء أن تبرا ساحة المجتهد والناظر في العقائد مهما وصل إليه من نتيجة ، فهو لا يحاسب على ما انتهى إليه عقله عند بذله الجهد في البحث والتفكير إن كان مخلصاً ومحابداً لا يبتغي غير ما يراه أو يظنه أنه الحقيقة . فهذا هو أول شرط معرفي لا بد منه للقضاء على التقليد في العقائد .

يضاف إلى هذا أن العامي لا يطالب بالاجتهاد كما يطالب المختص في ذلك ، بل عليه أن

(٣٩) يقول الغزالي بهذا الصدد : ولعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وفقاً على واحد من النظار بعينه ، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب . أما الكفر : فإلا نركه منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقة ، ولا يلزم الكفر إلا بمخالفة . وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظر ، وأن لا ترى في نظرك إلا ما رأيت ، وكل ما رأيت حجة . وأي فرق بين من يقول : قلدي في مذهبي ، وبين من يقول : قلدي في مذهبي ودليلي جميعاً ، وهل هذا إلا التناقض ؟ (الغزالي : الفصل الفارقة بين الإسلام والزندقة ، ص ١٣٣) .

يعمل وفق مبنى طريقة النظر فينظر في أدلة المختلفين ليرجح بعضها على البعض الآخر ، أو يأخذ بما يراه عقله ووجدانه ؛ سواء بالطريقة التفصيلية إن كان من أهلها ، أو بالطريقة المجملية إن لم يمكنه ذلك . وما سبق أن سقناه من أدلة تثبت شرعية هذه الطريقة ووجوبها على كل من هو أهل لها في مجال الأحكام الفرعية ؛ هي نفسها تصلح في هذا المقام . أما من لم يسمعه النظر بأي من الطريقتين الأنفتي الذكر فإنه إن كان قاصراً غير مقصّر فهو معذور وليس بمكلف في ذلك ، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي ونقله الشريف المرتضى عن قوم^(٤١) .

ولو أشكل بأنه يجب على المكلف أن يحوز العلم أو القطع في معرفة أصول الدين يدعوى أن التراجع في الآراء من قبل العامي قد لا يفيد إلا الظن ؟ فالجواب على ذلك هو أن من الواضح أن كثرة الاختلاف بين العلماء المختصين في تحديد أمور العقيدة ومنها بعض أصول الدين يجعل ولا شك من الصعب على العامي أن يصل إلى تحصيل العلم والقطع في الأصول كما ينبغي من دون أي أثر للتقليد ، فهذا أمر يعني الناظر من لزوم معرفة ما يجب عليه على وجه القطع طالما ليس بوسعه ذلك ، مثلما يعني العلماء بما يقومون به في الخطأ الذي يحتمه اختلافهم في الموضوع ، وهو اختلاف دال على صعوبة المطالب ، وأن النتيجة ليست قطعية لدى المراقب غير المتحاز حتى لو تخيلها بعض المجتهدين بأنها قطعية عنده^(٤٢) . لذلك نجد بعض العلماء يعترف بوجود احتمال ضعيف مضاد تتضمنها المعرفة الناشئة عن البحث في الأمور العقائدية^(٤٣) . وهو أمر إن دل على شيء فإنما يدل على كون البحث في العقائد لا

(٤٠) رسائل المرتضى ، ج ٢ ، ص ٣٢١ . وفرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٨٨ .

(٤١) من أبرز علامات الاختلاف في العقائد ذلك الاختلاف الوارد في تحديد أصول الدين والمضامين التي تنطوي عليها . فكلنا يعلم مقدار الخلاف بين الفرق الإسلامية حول ماهية الأصول ، كما هو واضح بين المعتزلة التي جعلوها خمسة عبارة عن التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوحد والوحيد والمنزلة بين المزلتين ، والإمامية التي وافقت المعتزلة على الأصول الأولى وأضافت إلى ذلك أصولاً ثلاثة أخرى هي النبوة والإمامة والمعاد ، والإشاعرة التي جعلتها ثلاثة هي التوحيد والنبوة والمعاد ، وهكذا يمكن أن يلاحظ مثل هذه الفوارق لدى الفرق الأخرى . أما الاختلاف في المضمون فكلنا يعلم كم هو حجم الخلاف الحاصل حول تحديد ماهية التوحيد ، خاصة بين الإشاعرة من جهة والمعتزلة والإمامية من جهة أخرى ، رغم وضوحه وبداهته على نحو الإجمال ، وكذا نفس الحال يقال بصدده مفهوم العدل وما يترتب عليه من عقائد .

(٤٢) حيث أن المحدث يوسف البحراشي صرح في كتابه (الدرر النجفية ، ص ٦٣) قائلاً : « . . . جعل الشارح الكتاب والسنة متاناً للأحكام ومرجعاً في الحلال والحرام على الوجه المتقدم ذكره آنفاً ، فكل ما أخذ منهما وأستند فيه إليهما فهو معلوم ومتيقن عنه ، حيث أنه مأخوذ من دليليه الذين أمر بالأخذ منهما والتمسك بهما ، والظن ليس هو مناط العمل ، بل العلم بأننا مأمورون بالعمل بهما والأخذ بما فيهما ، وقيام الاحتمال الضعيف في مقابلة الظن الغالب لا يقدح فيه ولا ينافيه . وما اشتهر من أنه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال فكلام شعري وإلزام جدلي ، إذ لو تم ذلك لإسند باب الاستدلال ، إذ لا قول إلا وللقتال فيه مجال ، ولا دليل إلا وهو قابل للإحتمال وإقام العذر لتكري النبوات فيما يقللون به أدلة المسلمين من الاحتمالات ، وكذا تنكري التوحيد وجميع أصحاب المقالات . وأما حمل العلم في هذا المقام على الحكم الجازم المطابق للواقع فهو بعيد غاية البعد بل متعذر ، فإنه سيحاطه ثم يكلف في الشريعة بذلك لا في نفس الأحكام الشرعية ولا في متعلقاتها لما قدمناه في غير موضع » .

يختلف جوهراً عن البحث في القضايا الفقهية من حيث أنهما لا يكونان في الغالب إلا عن إجتهد يفضي إلى الظن بغض النظر عن قوته وضعفه . الأمر الذي يبرر للعمامة اعتماد طريقة النظر والترجيح بين الآراء حسب ما يراه عقله ووجدانه ، في الوقت الذي يمنع عنه التقليد ، مادام ليس بوسعه الإجتهد والإختصاص

خاتمة

المثقف والمهمة المعرفية الثانية

لقد سبق لنا ان حددنا الكينونة العامة للمثقف من حيث ما يتصف به من متابعة وتحقيق وقدرة على الفهم الى الدرجة التي من شأنه ان يكون له موقف على الصعيد المعرفي . وكنا حينذاك لم نشخص بالضبط والتعيين ما هو هذا الموقف ، وهل هو موقف احادي ام اكثر؟ واغلب الظن ان القادى فهم منه ما عنيناه بالنظر ، اذ كنا نتحدث ضمن هذا السياق والخصوص . وبالتالي فالقارئ محق فيما رمى اليه .

رغم هذا فواقع الامر ان الموقف المعرفي للمثقف لا ينحصر بذلك ! فابتداءً نحن لسنا بصدد بحث ما قد يقبع تحته المثقف من تأثير للسلطات الايديولوجية التي كثيراً ما يكون لها اثرها البارز في تطلعاته وتوجهاته بحكم ارتباطه المعرفي والتصميمي بأوضاع الواقع وتأزماته . فما يهمنا بالفعل هو الكشف عن الموقف العام الذي يقوم المثقف بتأسيسه على الصعيد المعرفي العلمي (الابستمولوجي) . ومن حيث التحليل يلاحظ ان موقف المثقف ليس احادياً ، بل يتخذ شكلين من السلوك المعرفي ، أحدهما ما سبق ان اطلقنا عليه بالنظر ، وذلك لقيامه بمهام النظر في أدلة الآراء وترجيح بعضها على البعض الآخر . أما الشكل الآخر فهو عبارة عن نوع من «الاجتهاد» يخلو عادة من التنظير والمنهجية ، بخلاف ما هو الحال لدى الفقيه .

كيف ؟

إن أولى الحقائق التي ينبغي التذكير بها هو ان المثقف الحديث مدين بوجوده وحضوره الى الجامعات والمعاهد العلمية الحديثة . ذلك انها تشكل الرافد الرئيسي لما يستحضره من معارف وثقافة . وبالتالي يمكن القول ان نشأة هذا المثقف وتاريخه هما بالذات يعبران تعبيراً مطابقاً عن نشأة هذه المؤسسات وتاريخها . الأمر الذي يكشف عن أن البناء المعرفي الذي تشكل به هذه الهياكل العلمية لا بد وان تضع بصماتها الشاخصة في البنية العقلية لوعي المثقف

الباطن . مما يعني اننا لكي نحدد طبيعة هذه البنية لا بد ان ندرك سلفاً خصائص البناء المعرفي الذي تمتاز به تلك الهياكل .

وليس من الصعب تحديد طبيعة هذا البناء . ذلك ان الميزة الرئيسية لوظيفة التشكيلات العلمية الحديثة هو انها تمارس آلياتها المعرفية بالخوض في القضايا التي يكون فيها «الواقع» هو الرافد الرئيسي بمختلف اشكاله وصنوفه .

لهذا فان البناء المعرفي لهذه المؤسسات هو بناء ذو طبيعة واقعية ممزوجة بما يناسبها من التحليل العقلي . الأمر الذي يترتب عليه ان تكون البنية المعرفية للعقل المثقف مطبوعة بالطابع الواقعي مع اصطباغها بصبغة التحليل العقلي او العقلاني .

فعلى الرغم من ان المثقف ليس له في الغالب منهج محدد يتحرك ضمن إطاره ، او انه لا يعي طبيعة المنهج الذي يسير على هداه ؛ الا انه مع هذا ملزم بالانشداد والانفتاح على «الواقع» ؛ يستجوبه ويستمد منه ما يثيره من قضايا ، لا سيما تلك التي ترتبط بهوموم وطموحه وتطلعاته . وبالتالي فان للواقع اهمية خاصة بالنسبة للمثقف ، وذلك باعتبارين : أحدهما من حيث انه مصدر معرفي يلجأ اليه المثقف بالانفتاح والاطلاع ليشكل منه مادة معرفية يعمل على صياغتها بملكة التحليل . والآخر بما يتصف به من خاصية افراز مختلف ضروب التأزم ، الأمر الذي يحتاج الى عقل متفتح قادر على استيعابه وبلورة موقف معرفي إزاءه سعياً نحو تغييره الى المستوى الذي يرتفع فيه ما يطرأ عليه من تأزم .

هكذا ان الصورة الشاخصة عن المثقف الحديث ، سواء كان ينزع نزعة اسلامية او غيرها ، هي صورة مفعمة بروح الواقع قبل أي اعتبار آخر . فليس فقط ان مصادره المعرفية تمتد جذورها من حيث الاساس الى الواقع ، بل كذلك ان عملية تصنيع الموقف المعرفي منها لا تجد هدفاً تستهدفه غير هذا الواقع . فمنه المبتدأ واليه المنتهى .

لكن مع لحاظ ان ارتباط المثقف بالواقع لا يجعله اسير اعتباراته من غير ممارسة للنقد ، فالكيفية المعرفية لا تحوز جوهرية أبلغ من حيازتها لهذه الممارسة ، خاصة وانه يشهد مظاهر التحديث والتغيير في الوقائع وما يترتب عليها من تحولات معرفية . الامر الذي يتبور لديه نخط من الاجتهاد جرأء عملية البحث والتحقيق في قضايا الواقع ، مما يترتب على ذلك نتائج قد تتفق او تختلف مع سائر ما يتمخض عن العمليات الاجتهادية الاخرى التي لا تعول في مرجعيتها المعرفية على الواقع .

وبخصوص المثقف المسلم نلاحظ ان له خصوصية اضافية ، وهو انه يرتبط بالاسلام ارتباطاً وجدانياً جامعاً منه معتقداً حقاً صالحاً للمصادقة والمطابقة مع الواقع . لهذا فهو يجمع في مصادره المعرفية بين الاسلام وبين الواقع . لكن تعويله على الاسلام في سلوكه

الاجتهادي ليس من جهة جزئياته وتفصيله ، وانما بكلياته العامة متمثلة بالدرجة الرئيسية بمقاصد التشريع .

وارتباط المثقف بكليات الاسلام العامة له اكثر من مبرر : ذلك انها تتفق مع الفطرة الانسانية وقرارات الوجدان العقلي ، وهي القرارات التي يتخذها كمولدات وموجهات كلية يعتمد عليها في تحليل المعطيات المعرفية للواقع . كذلك باعتبارها ثابتة لا تخضع الى اعتبارات تحولات الواقع . وكونها هدفاً منشوداً يطمح الانسان الى امتثالها على ارض الواقع ، حيث تستجمع معاني الخير والصلاح للجميع بلا فرقة ولا تمييز . كما أن لها قدرة على تغيير الواقع وتعديله من غير ان تتغير هي في نفسها . كذلك من حيث ان المثقف ليس بوسعه الجمع بين وسائل الفقيه التقليدية وبين الواقع ، لكونه من جهة غير مختص ، ولأن استخدام هذه الوسائل ليس كفيلاً بتغطية حاجات الواقع وسد ثغراته ، خصوصاً وان الفقيه يسير ضمن مسار لا زال متعالياً عن الواقع ، فهو يبدأ بالنص ليتتهي اليه ، ولا يمر بالواقع عادة الا مروراً عابراً كمر الكرام . فجميع هذه المبررات تعمل على اجتذاب المثقف المسلم تجاه التمسك بحبل المبادئ الكلية للاسلام ؛ لأجل اصلاح الواقع وتجاوز ما يطرا عليه من ازمات . لكن في الوقت نفسه انه يفضل به الى القطيعة مع الفقيه !

إن ظاهرة المثقف المسلم الحديث هي ظاهرة جديدة لم تُعرف من قبل . فقد بدأ يظهر الفقيه كمجتهد من أحضان أهل الاتباع من الصحابة والتابعين ، وقد اضطره الأمر الى ان يخالف في كثيرة من الأحيان مواقف أهل الاتباع طبقاً لما فرضته الصنعة الفقهية التي قام بتأسيسها بحسب الاصول المعتمدة . كما ان الناظر ولد هو الآخر من أحشاء أهل الفقه من المجتهدين ، فأداه الأمر الى ان يخالف أئمة الاجتهاد احياناً . لكن الحال مع المثقف الحديث يختلف بعض الشيء . ذلك انه لما كان مديناً في مرجعيته المعرفية الى الواقع ، ولكونه لم يلد من أحضان الفقهاء ولم يكن من أهل الصنعة التي هم عليها ؛ فانه لذلك شكّل ظاهرة جديدة هي التي أولدت ما اطلقنا عليه بالقطيعة فيما بينه وبين الفقيه . اذ تبدأ هذه القطيعة بالمرتكزات المعرفية لكل منهما . فهما يختلفان في المصدر والآلية والاصول المولدة للمعرفة . وينتج عن هذا الخلاف متراتبات اخرى من التباين والخلاف على صعيد الخصائص المعرفية العامة ؛ على ما فصلنا الحديث عنها في دراسة مستقلة مخصصة لهذا الغرض . على أننا نعد علة القطيعة بينهما ترجع الى الفصل الحاصل في المصدر المعرفي . فهو لدى الفقيه عبارة عن النص ، لكنه لدى المثقف عبارة عن الواقع . أي ان الأول قد تمسك بكتاب الله التدويني ، في حيث تمسك الآخر بكتابه التكويني .

لكن مع هذا لم يمنع ذلك من ان نجد للمثقف أحياناً نزعة فقهية ، وأن نجد للفقيه نزعة ثقافية ، فيكون المثقف فقيهاً ، والفقيه مثقفاً .

وهذا الازدواج لا يد وان تظهر عليه سمات الغلبة لأحد الطرفين على حساب الآخر ، وأن نقاط القطيعة لا تنمحي طالما أنه لم تقن بعد عمليات المصالحة في المصدر المعرفي بين الواقع والنص ، وهو أمر شبيه بما شهده تاريخ الفكر الاسلامي من وجود قطيعة ضخمة بين نظاميه المعرفيين : الوجودي والمعياري على ما كشفنا عنه في كتاب (مدخل في فهم الاسلام) .

بهذا ننتهي الى انه ليست المهمة الملقة على عاتق المثقف هي النظر وحده . فقد كانت هذه الآلية معتمدة لدى العديد من القدماء الذين ليس بوسعهم الاجتهاد ولا خصوصيتهم عامة ، وهي طبقة لازالت حاضرة لدى طلاب العلوم الدينية ، اذ لا تحمل في الغالب من ثقافة سوى تلك التي تعناش فيها على معارف الفقهاء والاصوليين بطرقهم التقليدية . فمثل هذه الطبقة لا تمتلك خصوصية اضافية غير النظر في آراء الفقهاء إن لم تعتمد عليهم بنحو ما من التقليد كما هو الغالب .

أما لدى المثقف الحديث فان النظر يشكل زاوية واحدة من خصوصية تمتاز بالسعة والشمول ، فهناك ملكة اتخاذ الموقف المعرفي المنبني على جملة من المرتكزات المعرفية ، التي هي محل الخلاف الأساس بين المثقف والفقيه على ما اشرنا الى ذلك من قبل ، وهو أمر اعددنا له دراسة خاصة بعنوان : (القطيعة بين المثقف والفقيه) ؛ نأمل نشرها عما قريب - إن شاء الله تعالى - كتمة لما بدأناه في هذا الكتاب .

المصادر

(b)

- ابن تيمية... رسالة السياسة الشرعية ، ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ، مكتبة النهضة الحديثة ، ١٤٠٤ هـ .
 — مجموع فتاوى ابن تيمية ، مكتبة النهضة الحديثة ، مكة ، ١٤٠٤ هـ .
 ابن الهوي — تليس ليليس ، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور الجميلي ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ — ١٩٨٥ م .
 ابن حزم... الإحكام في أصول الأحكام ، مطبعة السعادة في مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٥ هـ .
 — الإحكام في أصول الأحكام ، حققه وراجعه لجنة من العلماء ، دار الجيل ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م .
 — الأعلى ، تصحيح محمد خليل هراس ، مطبعة الإمام في القلعة بمصر .
 — الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تصحيح عبد الرحمن خليفة ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩ م .
 — رسالة التقريب لحد المنطق ، ضمن وسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ م .
 — ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩ هـ — ١٩٦٠ م .
 ابن هليلج ، أحمد... مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، الطبعة التمهيدية ، ١٣٩٢ هـ — ١٩٧٢ م .
 ابن خلدون... المقدمة ، طبعة مؤسسة الأعلمي في لبنان .
 — تاريخ ابن خلدون ، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني ، ١٩٦٧ م .
 ابن رشد... بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ٧ ، ١٤٠٥ هـ — ١٩٨٥ م .
 ابن زهرة... الفنية ، ضمن الجوامع الفقهية ، منشورات مكتبة للرعيشي النجفي في قم ، ١٤٠٤ هـ .
 ابن سلام ، أبو عبيد القاسم... الأموال ، مؤسسة ناصر للثقافة ، ط ١ ، ١٩٨١ م .

- ابن ماجه . محمد هيثم . العقود الفرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ، دار المعرفة ، بيروت .
- ابن القيم الجوزية . أعلام المولعين عن رب العالمين ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف ، دار الجيل بيروت ، ١٩٧٣ م .
- أحكام أهل الذمة ، حققه وعلق عليه الدكتور صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م .
- ابن كثير الدمشقي . تفسير القرآن العظيم ، قدم له الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشي ، دار المعرفة ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م .
- ابو الجفان . محمد . فتاوى الامام الشاطبي ، حققها وقدم لها محمد ابو الاجفان ، مطبعة الكواكب ، تونس ، ط ٢ ، ١٤٠٦ هـ — ١٩٨٥ م .
- ابو وهبة . أصول الفقه ، دار الفكر العربي في القاهرة .
- أبو حنيفة ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٧ م .
- مالك ، دار الفكر العربي .
- الفزالي الفقيه ، بحث منشور في : أبو حامد الفزالي ، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، مهرجان الفزالي في دمشق ، ١٩٦١ م .
- تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي .
- محاضرات في عقد الزواج وآثاره ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧١ م .
- ابو فرج العيني ، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب . الاستخراج لأحكام الخراج ، صححه وعلق عليه السيد عبد الله الصديق ، ضمن موسوعة الخراج ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٧٩ م .
- أبو يوسف . الخراج ، تحقيق محمود الباجي ، دار بو سلامة ، تونس ، ١٩٨٤ م .
- الإستزادي ، محمد هيثم . الفوائد المدنية ، طبعة حجرية ببيروت .
- الشمري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل . مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، عني بتصحيحه د . ريتش ، مطبعة الدولة في إستانبول ، ١٩٢٩ م .
- الصنعفاني ، عبد الله أفندي . رياض العلماء وحياض الفضلاء ، تحقيق أحمد الحسني ، مطبعة الخيام في قم ، ١٤٠١ هـ .
- الصنعفاني ، محمد حسين . النصول الفرية في الأصول الفقية ، دار إحياء العلوم الإسلامية في قم ، ١٤٠٤ هـ .
- إقبال ، محمد . تمهيد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ م .
- الأوسى ، أبو المفضل شهاب الدين محمود البغدادي . روح المعاني ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ — ١٩٨٧ م .
- الأمدي ، سيف الدين علي . الأحكام في أصول الأحكام ، كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز ، دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ — ١٩٨٥ م .
- أحمد ، أحمد . فحوى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ١٠ .
- الانباري ، عبد الرؤوف علي . منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية ، نشر الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٧ م .
- الانباري ، عبد العلي محمد بن نظام الدين . فرائح الرحمن بشرح مسلم النير في أصول الفقه ، وهو مطبوع في ذيل

كتاب (المستصفى من علم الأصول) ، انظر الفزالي .

الادصاري ، صوفى - فرائد الأصول ، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤١١ هـ .

ـ المكاسب ، مؤسسة مطبوعات ديني قم ، الطبعة الرابعة ، ١٣٧٠ هـ ، ش .

(ث)

الجبوري ، حسن الموسوي - منتهى الأصول ، مكتبة بصيرتي في قم ، الطبعة الثانية .

الحجازي ، يوسف - لؤلؤة البحرين ، حقه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم ، مطبعة النعمان في النجف الأشرف .

ـ الدرر النجفية ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث .

ـ الكشكول ، مؤسسة الوفاء ودار النعمان ، ط ٢ ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م .

بحوي ، عبد الوحيد - ملأى الإسلاميين ، الطبعة الأولى .

الدوي ، (كويا - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الرابع) ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية .

الدهوري ، طارق - المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، ضمن بحوث ندوة « التراث وتحديات العصر في الوطن العربي » ، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ م .

الدهوري ، أبو الحسن - المعتمد في أصول الفقه ، تحقيق محمد حميد الله ، طبعة دمشق ، ١٩٦٤ م .

الدهوري ، أبو الحسن - فتوح البلدان ، عني بمراجعته والتعليق عليه رضوان محمد رضوان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

الدهوي ، محمد - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مكتبة وحبة بمصر ، ط ١ .

الديباني ، محمد أبو الفتح - دراسات في الاختلافات الفقهية ، مكتبة الهدى ، حلب ، ط ١ ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .

(ث)

الدهري ، المولوي سعيد المرحوم - السبل التي في اتباع السلف الصالحين ، مكتبة إيشيق ، استنبول ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

(ج)

الدهري ، علي حسن - الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٧ م .

الدهري ، محمد جعفر المروم - منتهى الدراية في توضيح الكفاية ، مطبعة الغيام في قم .

- الجزائري ، نعمة الله ... الأثر النعمانية ، طبعة تبريز في إيران .
- الجهادي ، أحمد بن علي الرازي ... الأصول الفقه ، دراسة وتحقيق الدكتور هجيتي جاسم النشمي ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م .
- الجهدي ، تعقيب ضمن ندوة « التراث والتحديات المعاصرة في الوطن العربي » ، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ م .
- النفائس ، محمد إبراهيم ... الإجهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل ، مجلة التوحيد ، العدد ٧٦ ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م .
- الجندعي ، إدور ... الفكر العربي المعاصر ، مطبعة الرسالة .
- الجويني ، إمام الحرمين عبد الملك ... البرهان في أصول الفقه ، حققه وقدم له ووضع فهارسه الدكتور عبد العظيم النقيب ، طبع في مطابع المدرسة الحديثة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ هـ .

(هـ)

- الحائري ، تافهم ... الكفاح المسلح في الإسلام ، إشارات الرسول المصطفى في إيران .
- الحراشي ، أحمد بن هجة الحلبي ... صفة القنوي والمفتي والمستفتي ، غرر أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- الحصاني ، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي ... مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ، دار الفكر ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- الحلبي ، تقي الدين أبو الفضل ... تقريب المعارف ، تحقيق رضا الأستاذي ، طبع في إيران ، ١٤٠٤ هـ .
- الحلي ، جمال الدين يوسف بن المصطفى ... آثار للكتوب في شرح الياقوت ، إشارات الرضي ... يدار في إيران ، الطبعة الثانية .
- ... مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، ضمن نصوص الدراسة في الحوزة العلمية ، تقديم وتحقيق محمد حسين الحسيني الجلال ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
- الحلي ، محمد بن إدريس ... السرائر ، طبعة حجرية (لم يكتب عنها شيء) .
- الحلي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ... معارج الأصول ، إعداد محمد حسين الرضوي ، نشر مؤسسة آل البيت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣ هـ .
- ... المختصر النافع في فقه الإمامية ، تقديم محمد تقي القمي ، دار الأضواء ، بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- الحكيم ، حسن الطباطبائي ... مستمسك المعروة الوثقى ، مطبعة الآداب في النجف ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩١ هـ .
- ... حقائق الأصول ، نشر مؤسسة آل البيت في قم .
- الحكيم ، محمد تقي ... الأصول العامة لمقتضى المقارن ، مؤسسة آل البيت للنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م .
- حميد الله ، محمد ... مجموعة الوثائق السياسية لمعهد التبري والخلافة الراشدة ، دار النفائس ببيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٧ م .

الحيدري، كمال ... مركزات أساسية في الفكر الأصولي، قضايا إسلامية، العدد ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م .

(هـ)

- الخامشي، علي الحسيني ... أجوبة الاستفتاءات، المبادئ، دار الوسيلة، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- الخراساني، محمد كاظم ... كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ .
- حلاف، عبد الوهاب ... مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م .
- القميني، روح الله الموسوي ... الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى في إيران .
- الخوانساري، محمد باقر الموسوي المصباحي ... روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، مكتبة إسماعيليان في قم، ١٣٩١هـ .
- ... روضات الجنات، النور الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .
- الغوثي، أبو القاسم ... التفتيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المرقم، مطبعة الآداب في النجف .
- ... معجم رجال الحديث، منشورات مدينة العلم في قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

(و)

- الدهلوي، شاه ولي الله بن عبد الرحيم ... حجة الله البالغة، دار التراث بالقاهرة، ١٣٥٥هـ .
- ... رسالة عقد الجبل في أحكام الاجتهاد والتقليد، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء) .
- ... رسالة الانصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية .

(ز)

- رابطة العالم الإسلامي ... قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، نشر رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- الروائي، طاهر الدين ... التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ .
- الرومي، شمس الدين محمد بن محمد الاندلسي ... انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، تحقيق محمد أبو الأجنان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨١م .
- الروماني، عبد الوهاب ... مختصر كتاب الفرق بين الفرق للبهلادي، حرره فيليب حتى، مطبعة الهلال بدمشق، ١٩٢٤م .
- الرويشد ... قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه .

(ز)

- الزهلي . وهبه — الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الثاني) ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية .
- الزرقاء ، مصطفى — الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، دار الفكر ، الطبعة السابعة .
- الزوكشي ، بدر الدين محمد — البحر المحيط ، قام بتحريره الدكتور عبد الستار أبو غلة ، راجعه عبد القادر عبد الله العاني ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٣هـ — ١٩٩٢م .
- الزحشوي ، أبو القاسم جابر الله — الكشف ، دار المعرفة ، بيروت .
- زيدات ، عبد الكريم — انفصل في إسكاف المرأة ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٤١٣هـ — ١٩٩٣م .
- نظام القضاء .

(س)

- الصافي ، عبد الله بن محمد — مشارق أنوار العقول ، صححه وعنى عليه احمد بن حمد الخليلي ، منشورات العقيدة بسلطنة عمان ، ط ٢ ، ١٣٩٨هـ — ١٩٧٨م .
- الساوي ، علي أحمد — أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار ، دار الثقافة بقطر — دار الاعتصام بمصر ، ١٩٩٠م .
- السبامي ، مصطفى — السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، المكتب الإسلامي ببيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٢هـ — ١٩٨٢م .
- السويدي ، عبد الأعلى الموسوي — تهذيب الأصول ، نشر الدار الإسلامية في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ — ١٩٩٥م .
- السعدي ، عبد الرحمن الناصر — المختارات الجلية من المسائل الفقهية ، نشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض ، ط ٢ ، ١٤٠٥هـ .
- السويدي ، جلال الدين عبد الرحمن — الأشياء والنظائر ، دار إحياء الكتب العربية .

(ش)

- الشاذلي — الموافقات في أصول الشريعة ، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز ، دار المعرفة ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ — ١٩٧٥م .
- الاعتصام ، دار الكتب الخديوية بمصر ، تقديم محمد رشيد رضا ، الطبعة الأولى ، ١٩١٣م .
- الشافعي — الرسالة ، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر ، مكتبة دار التراث في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م .
- الأم ، مع مختصر المزني ، دار الفكر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠٣هـ .

- شمس الدين ، محمد مهدي — حوارج صحيفة صوت العراق ، العدد ١٧٦ ، ١٤١٦ هـ — ١٩٩٥ م .
- الشلقملي ، محمد امين — القول بالسيد في كشف حقيقة التقليد ، دار الصحرة ، القاهرة ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ — ١٩٨٥ م .
- الشمرستاني ، أبو الغيث محمد بن عبد الكريم — الملل والنحل ، عرض وتحليل الدكتور حسين جمعة ، دار دانية ، بيروت — دمشق .
- الشوكانى ، محمد بن علي — إرشاد النحول إلى تحقيق الحق من الأصول ، دار الفكر .
- رسالة القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، ضمن رسائله السلفية ، دار الكتب العلمية بيروت ، ١٣٤٨ هـ — ١٩٣٠ م .
- نيل الأوطار ، دار الجليل ، ١٩٧٣ م .
- الشوهراذي ، أبو إسحاق — التبصرة في أصول الفقه ، شرحه وحققه الدكتور محمد حسن هنيو ، دار الفكر بدمشق ، ١٤٠٠ هـ — ١٩٨٠ م .
- شرح التلمع ، تحقيق وتقديم عبد الحميد تركي ، دار الغرب الإسلامي في بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ هـ — ١٩٨٨ م .
- الشوهراذي ، محمد الحسيني — الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام ، مؤسسة الفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ — ١٩٨٥ م .
- الاجتهاد والتقليد ، ضمن موسوعة الفقه ، ج ١ ، دار العلوم بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م .
- الحكم في الإسلام ، ضمن موسوعة الفقه ، ج ٩٩ ، دار العلوم ، الطبعة الثانية ، ١٤١٠ هـ — ١٩٨٩ م .
- الشوهراذي ، مونس — شورى الفقهاء ، مؤسسة الفكر الإسلامي في بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١١ هـ .

(هـ)

- الصالح ، صبيح — نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب ، ضبط نصّه وإيتكر فهارسه الدكتور صبيح الصالح ، منشورات دار الهجرة في قم ، الطبعة الخامسة ، ١٤١٢ هـ .
- الصدر ، صدر الحديث — خلاصة الفصول في علم الأصول ، جايخان سنكي علمي في إيران ، ١٣٦٧ هـ .
- الصدر ، محمد باقر — المعالم الجديدة للأصول ، مكتبة النجاح بطهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ — ١٩٧٥ م .
- بحوث في علم الأصول ، تحرير محمود الهاشمي ، المجمع العلمي للإمام الصدر ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ .
- بحث حول الولاية ، دار التوحيد في الكويت ، ١٣٩٧ هـ — ١٩٧٧ م .
- لحة فقهية عميدية ، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (١) ، مطبعة الخيام في قم ، ١٣٩٩ هـ .
- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (٤) ، مطبعة الخيام في قم ، ١٣٩٩ هـ .
- الصندوق ، أبو جعفر القمي — معاني الأخبار ، صحبه وعلق عليه علي أكبر الغفاري ، مؤسسة الأعلمي بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ هـ — ١٩٩٠ م .

(هـ)

- العلامة هادي ، محمد حسين ... الميزان في تفسير القرآن ، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم .
- الطهراني ... مجمع البيان
- الطهراني ، أبو جعفر بن محمد بن جزي ... جامع البيان في تفسير القرآن ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- الطوسي ، أبو جعفر ... عدة الأصول ، تحقيق محمد مهدي نجف ، مؤسسة آل البيت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣ هـ .
- ... تهذيب الأصول في علم الكلام ، إشارات دانشگاه طهران ، ١٣٦٢ هـ - ١٣٧٠ ش .
- ... المبسوط في فقه الإمامية ، صححه وعلق عليه محمد تقي الكاشاني ، المكتبة المرتضوية بطهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٧ هـ .
- ... التبيان في تفسير القرآن . مقدمة المحقق آخا بزرگ الطهراني ، دار إحياء التراث العربي ببيروت .
- ... رجال الطوسي ، حققه وعلق عليه وقدم له محمد صادق آل بحر العلوم ، دار النخاطر في قم ، الطبعة الثانية ، ١٤١١ هـ .
- ... تلخيص الشافي ، قدم له حسين بحر العلوم ، دار الكتب الإسلامية في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .
- ... رسالة الاعتقادات ، ضمن الرسائل المشر للطوسي ، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني ، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم .
- المطوفي ، نجم الدين الطنبلي ... رسالة في رعاية المصلحة ، نشرت خلف كتاب (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه) لعبد الوهاب خفاف ، دار القلم في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م .

(و)

- العاملي ، جعفر موتقي ... الصحيح من سيرة النبي الأعظم ، طبع في قم ، ١٤٠٠ هـ .
- العاملي ، حسن بن زين الدين ... معالم الدين وملاذ المجتهدين ، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال ، منشورات مكتبة الداوري في قم .
- العاملي ، زين الدين (الملقب بالشهيد الثاني) ... الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، أشرف على تصحيحه والتعليق عليه محمد كلاتر ، إشارات علمية في قم ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٦ هـ .
- العاملي ، محمد بن الحسن الهر ... وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، تحقيق عبد الرحيم الرياني الشيرازي ، دار إحياء التراث العربي ببيروت .
- ... الفوائد الطوسية ، المطبعة العلمية في قم ، ١٤٠٣ هـ .
- العاملي ، محمد الجواد بن محمد المصطفى القروي ... مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، تصحيح محمد باقر الحسيني الشهبدي الكلبايكاني ، مطبعة رنكين في طهران ، ١٣٧٨ هـ .
- عباسي ، عبد ... الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى ، ضمن ندوة : اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .

- عبد التكليف ، محمد معروف ... مشايخ بلخ من الحنفية ، الدار العربية للطباعة ، بغداد .
- عبد ، محمد ... الشيخ محمد عبد بين الفلاسفة والكلاسيين ، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨ م .
- محمّد ، عبد الكريم ... نظرية التكليف ، مؤسسة الرسالة في بيروت ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .
- عزّوب ، محمود بن محمد ... تاريخ القضاء في الإسلام ، المطبعة المصرية ، القاهرة .
- المسقلاني ، احمد بن علي بن محمد بن هجر ... فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- ميسى ، عبد الهليل ... إجهاد الرسول ، دار البيان في الكويت ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

(ثم)

- الغزالي ، أبو حامد ... المستصفى من علم الأصول ، وتذييل (قوايح الرحمة) بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ، المطبعة الأميرية في مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٢ هـ .
- ... إحياء علوم الدين ، وبهامشه كتاب (تعريف الإحياء) لعبد القادر باعلوي ، وكتاب (عوارف المعارف) للسهروردي .
- ... الإقتصاد في الاعتقاد ، دار الأمانة ببيروت ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م .
- ... فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .
- الغزالي ، محمد ... مشكلات في طريق الحياة الإسلامية ، سلسلة كتاب الأمة ، مطابع الدعوة الحديثة ، ١٤٠٢ هـ .

(فه)

- فهد الله ، محمد حسين ... المسائل الفقهية ، دار الفلك ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م .
- الفيروز آبادي ، هوشنghi المصلي ... حناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، إشارات فيروز آبادي في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٠ هـ .

(قه)

- القمياني ، محمد عبد الله ... البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل (لم يكتب عنه شيء) ،
- القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد القشيري ... الجامع لأحكام القرآن ، تصحيح أحمد عبد العظيم البردوني ، دار الكتاب العربي ، مصر ، ٣ ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

- الطوفاني ، يوسف ... المصححة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، سلسلة كتاب الأمة ، مطابع الدوحة الحديثة ، ط ٣ ، ١٤٠٢ هـ .
 ... فقه الزكاة ، مؤسسة الرسالة ، ط ٣ ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .
 ... مبادئ أساسية فكرية وعملية في التفريب بين المذاهب ، رسالة التفريب ، عدد ١٣ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .
 القضاة ، فوج العمودان ... الأصوليون والإخباريون فرقة واحدة ، مجلة المرسوم ، العددان (٢٣ - ٢٤) ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م .
 القفال ، الشافعي
 ... حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ، حققه وعلق عليه د . ياسين أحمد إبراهيم ، مؤسسة الرسالة بيروت ، دار العقل عمان ، ط ١ ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م
 القمي ، أبو القاسم ... قوانين الأصول ، طبعة حجرية .

(ك)

- الكاشاني ، الطيف ... الأصول الأصلية ، سازمان چاپ دانشگاه في إيران ، ١٣٩٠ هـ .
 الكاشاني ، محمد بن عبد الرزاق الطاهلي ... حقائق الأحكام في رسالات الإسلام ، مطبعة الميناء ، بغداد ، ط ١ ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .
 الكركي ، حسين بن شهاب الدين العاملي ... نهاية الأبرار ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٦ هـ .
 كرم ، أمجدون شماس ... أعلام الفلسفة العربية ، مع كمال اليازجي ، نشر لجنة التأليف المدرسي بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ م .
 الكليني الرازي ... الأصول من الكافي ، دار صعب ... دار المعارف ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠١ هـ .

(ل)

- الملكرودي . مرتضى المرتضوي الحسيني ... رسالة الإجتهد ، ضمن رسائله الثلاث ، مطبعة الإسلام بقم ، ١٣٨٠ هـ .

(م)

- مافلي ، هاشم محيط ... مقدمات مشروعية ، بكوشش : مجيد تفرشي - جواد جان فدا ، چاپ چاپخانه محمد علي علمي ، تهران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٣ هـ .
 الماورودي ... الأحكام السلطانية ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٥ م .

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ... موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر ، يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة .

المجلسي ، محمد باقر - بحار الأنوار ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

محمد ، يحيى - مدخل إلى فهم الإسلام ، ضمن سلسلة « المنهج في فهم الإسلام » (١) ، مؤسسة الرافد للنشر ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت - الطبعة الأولى ، ١٩٩٩م .

- خطرات على طريق المرجعية الرائدة ، مجلة الفكر الجديد ، العدد السابع ، ١٩٩٣م .

- المعصية وكتاب الألفين والمنهج الإشتراقي ، مجلة الموسم ، العددان ٢٣ - ٢٤ ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م .

- منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، مجلة دراسات شرقية ، العدد المزدوج (التاسع والعاشر) ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

مذكور ، محمد سلام - مناهج الإجتihad في الإسلام ، نشر جامعة الكويت ، طبعة ١٩٧٧م .

المرتضى ، الشريف علم الهدى - رسائل الشريف المرتضى ، إعداد مهدي رجائي ، تقديم وإشراف أحمد الحسيني ، نشر دار القرآن الكريم في قم ، ١٤٠٥هـ .

- الإقتصار ، مطبعة الخيرية في النجف ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .

المرعي ، حسن أحمد - الإجتihad في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتihad في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الأول) ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية .

مطهرى ، مرتضى - مبدأ الإجتihad في الإسلام ، ترجمة جعفر صادق الخليلي ، مؤسسة البعثة في طهران ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ .

- الإجتihad في الإسلام ، دار التعارف - دار الرسول الأكرم .

السفهر ، محمد رضا - أصول الفقه ، دار النعمان في النجف ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .

هفنية ، محمد جواد - فقه الإمام جعفر الصادق ، إشتارات قدس محمدني في قم .

- الفقه على المذاهب الخمسة ، دار الجواد ببيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٨٢م .

- الشيعة في الميزان ، نشر دار التعارف ببيروت .

العقيد ، أبو عبد الله محمد العكبري - شرح عقائد الصديق ، أو (تصحيح الإعتقاد) ، ملحق خلف كتابه (أوائل المقالات) ، مكتبة الداوري في قم .

- أوائل المقالات ، مكتبة الداوري بقم .

المطهرى ، محمد الوهبتوري - حاشية المرفقين إلى الصراط المستقيم ، مكتبة ليشيق ، استنبول ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

المكي ، محمد علي بن حسين المالكي - تهذيب الفروق ، مطبوع في هاشم الفروق للقراقي ، نشر عالم الكتب ، بيروت .

مختفوري ، هسين علي - دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، نشر المركز العالي للدراسات الإسلامية في إيران ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٩هـ .

المودودي ، أبو الأملئ - موجز تاريخ تهديد الدين وأحيائه ، ترجمه إلى العربية محمد كاظم مياقي ، الدار السعودية للنشر ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

(ن)

- النخيلي ، محمد حسين القروي ... فوائد الأصول ، حرره محمد علي الكاظمي الخراساني ، تعليق ضياء الدين العراقي ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم ، ١٤٠٦ هـ .
- النخاسي ، أبو العباس ... رجال النجاشي ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٣ هـ .
- النجدي ، أحمد بن محمد النعماني ... القواكه العديدة في المسائل المقيدة ، منشورات المكتب الإسلامي ، ط ١ ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .
- النجفي ، راضي بن محمد حسنة ... تحليل العمدة ، بحث الإجتهد والتقليد ، إشارات بصيرية في قم ، ١٣٦٢ هـ .
- النجفي ، محمد حسن ... جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق وتصحیح محمود القويوناني ، دار الكتب الإسلامية بطهران ، ١٣٦٧ هـ . نس .
- الفرقي ، أحمد بن محمد ... عوائد الأيام ، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء) .
- ... مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، طبعة حجرية (لم يكتب عنها شيء) .
- النفار ، علي ماهي ... نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧ م .
- نصرة ، عبد الله ... فلاسفة الشيعة / حياتهم وآراؤهم ، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت .
- النفوري ، حسين الطهراني ... مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، تحقيق وطبع مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م .

(هـ)

- الهمداني ، القاضي محمد الجبار ... المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق أبي العلا عفيفي ، مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور ، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- ... شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن علي بن أبي هاشم ، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
- ... المجموع في المحيط بالتكليف ، صني بتصحيحه الأب جين يوسف هو بن اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت .
- ... المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- الهمداني ، أبو بكر محمد بن موسى ... الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار ، تعليق وتصحيح راتب حاكمي ، مطبعة الاندلس ، حمص ، ط ١ ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

(و)

- واهي ، علي عبد الواحد ... حقوق الإنسان في الإسلام ، دار نهضة مصر ، الطبعة الرابعة ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

(٦)

الهاجري ، كمال... أعلام الفلسفة العربية ، مع أنطون غطاس كرم فلاسفة . .

البيزدي ، محمد كاظم ... الحروة الوثقى ، وبها مشها تعليقات أعلام العصر ومراجع الشيعة الإمامية ، مؤسسة الأعلمي بيروت ،

الطبعة الثانية ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م .

بطوت ، سالم ... ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ م .

كتب صادرة للمؤلف

- ١- الداروينية / عرض وتحليل ، دار التعارف ، لبنان ، ١٩٧٩ م .
- ٢- التصوير الاسلامي للمجتمع ، مؤسسة أهل البيت ، بيروت ، ١٩٨١ م .
- ٣- دور اللاشعور في الحياة ، مطبعة نمونة ، قم ، ١٩٨٥ م .
- ٤- الاسس المنطقية للاستقراء / بحث وتعليق ، مطبعة في نمونة ، قم ، ١٩٨٥ م .
- ٥- نقد العقل العربي في الميزان ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ١٩٩٧ م .
- ٦- مدخل الى فهم الاسلام ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ١٩٩٩ م .

كتب للمؤلف مصادرة للمطبوع

- ١- النص وتحولات الواقع
- ٢- مقاصد التشريع والواقع
- ٣- الاجتهاد وضرورات العقل والواقع
- ٤- القطيعة بين المثقف والفقير

الاجتهاد والتقليد والادبام والنظر

بشهاد واقعنا المعاصر أزمة في الوسط الثقافي تخص العلاقة الشرعية بين المفتي والمقلد . فالمشكف المتنزم قد لا يلتزم في إتباع المفتي في بعض الأمور بسبب شكه في صحة فتواه وصدقها ، وقد يتبعه إضطواراً حتى لو لم يكن مقتنعاً بالأمر ، مما يجعل العلاقة بينهما علاقة إضطراب . فعقل المقلد في وادٍ ، وسلوكه في وادٍ آخر .

وحيث أن هذا المشكل متعلق بالبحث الفقهي فإن المؤلف يحاول التنظير للحد الوسط الذي يقع بين مرتبتي الإجتهد والتقليد ، والذي يدعوه «طريقة النظر» التي يرى أنها الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحل إشكالية العلاقة بين المشكف والمجتهد معتمداً بذلك على الأساليب التقليدية المتعارف عليها في الأدلة والمناقشة . ومنفتحاً على الإنجماين السني والشيعة بحسب الشروط الأصولية التي يرضيهما كل منهما .

وهكذا فإن هذه الدراسة تخاطب فئتين من الناس : المختصين والمثقفين . فهي تخاطب المختصين لأجل اقناعهم بذلك التنظير . كما أنها تخاطب المثقفين المتنزمين لتنبيههم على السلوك الصحيح الذي ينبغي أن يتخلوه وفق قناعاتهم وماتراء عقولهم .

مساهمة جادة للنهوض بالأمة من حيث إتاحة الفرصة لعقول المثقفين أن تلعب دورها الفاعل في التأثير على مجريات الحياة في القضايا التي لها مساس بالحياة الدينية .

To: www.al-mostafa.com